Theologische Studien und Kritiken.

Eine Zeitschrift

für

das gesammte Gebiet der Theologie,

in Verbindung mit

D. Gieseler, D. Lücke und D. Nitzsch,

herausgegeben

von

D. C. Ullmann und D. F. W. C. Umbreit,
Professoren an der Universität zu Heidelberg.

Funfzehnter Jahrgang.
Erster Band.
1842.

Hamburg,
bei Friedrich Perthes.
1842.

Theologische Studien und Kritiken.

Eine Zeitschrift

für

das gesammte Gebiet der Theologie,

in Verbindung mit

D. Gieseler, D. Lücke und D. Nitzsch,

herausgegeben

von

D. C. Ullmann und D. F. W. C. Umbreit,
Professoren an der Universität zu Heidelberg.

Jahrgang 1842 erstes Heft.

Hamburg,
bei Friedrich Perthes.
1842.

Inhalt des Jahrganges 1842.

Erstes Heft.

Zweites Heft.

Seite

Abhandlungen.

Gedanken und Bemerkungen.

Recensionen.

Drittes Heft.

Abhandlungen.

Viertes Heft.

Abhandlungen.

1.

Eine theologische Beantwortung der philosophischen Dogmatik des Dr. D. F. Strauß [a]).

Von

Dr. C. J. Nitzsch.

Der verstorbene Möhler nannte mehrere Sätze, die er in ihrer Verwerflichkeit dargestellt zu haben vermeinte, „zugleich echt protestantische"; der oben genannte Schriftsteller nennt etwas wohl in einem ähnlichen Falle ganz theologisch. Geschieht dieses aber nicht in zufälliger Weise leidenschaftlicher Beschimpfung, sondern im Zusammenhange mit einer ausführlichen Nachweisung des der Theologie nach und nach entschwindenden Daseynsgrundes, so ergeht dadurch an Theologen, die an der Oeffentlichkeit, an der Wissenschaft und Litteratur noch theilnehmen, eine desto stärkere Aufforderung, entweder zu abdiciren oder sich und ihrem Nächsten Rechenschaft davon zu geben, warum sie dem Grunde ihrer Existenz noch Vertrauen schenken. Denn wird auch, ganz abgesehen von der Persönlichkeit, die Sache selbst noch viel zu antworten und noch andere bedeutende Vertreter als die Theologen sich zu versprechen haben, so darf es dazu doch an willigen Organen nicht fehlen.

a) Die christliche Glaubenslehre, in ihrer geschichtlichen Entwickelung und im Kampfe mit der modernen Wissenschaft dargestellt rc. 1. Bd. Tüb. u. Stuttg. 1840.

Erster Artikel.

Die Vorrede und die Einleitung.

1. Der praktische Gedanke.

Der Vermittelungen bald wieder müde geworden, sucht sich die Religionswissenschaft unserer Zeit in mehreren kühnen Bestrebungen ganz auseinander und auf's Entschiedene zu setzen. Sie ist freilich im Unklaren darüber, wie von der in jeder Richtung erreichten Spitze aus ein schlechthin entsprechendes Handeln zu beginnen sey. Gleichzeitig mit einem Versuche a), auf dem Grunde des unbedingten Glaubens an die heilige Schrift, unter fast ausschließlicher Anknüpfung an theosophische Lehrer wie Roos und Oetinger, die christliche Glaubenswissenschaft zu beginnen und auszubauen, und gegenüber einem Lutheranismus, den wo möglich einen Calixt, ja einen Spener von der reinen Ueberlieferung auszuschließen gelüstet, ist der Verfasser des vorliegenden Buches aufgetreten, um namens der modernen Wissenschaft mit dem biblischen und kirchlichen Glauben in allen seinen Gründen, mit dem Glauben überhaupt, mit dem Theismus selbst definitiv aufzuräumen. Zwar die Aufschrift stellt die christliche Glaubenslehre nicht als eine verlebte, sondern noch kämpfende dar, und der praktische Gedanke des Werkes, wie er in der Vorrede und am Schlusse der Einleitung sich bezeichnet, ist eine offene und gewissenhafte Abrechnung mit dem Rationalismus, von dessen Seite her der Glaube von langeher mit anwachsenden Passiven bedrückt werde; wenn man sich nicht vorsehe, könne die Menge der schwebenden Processe „an Einem Tage" b) verloren gehen;

a) J. T. Beck, a. Prof. zu Basel, christliche Lehrwissenschaft nach den bibl. Urkunden. I. Stuttg. 1840. II. 1841.

b) Phänomenol. S. 411.

man solle nicht hier und da zustopfen, nicht Speculation und Christenthum vermengen, die wahre Vermittelung setze scharfe Ausscheidung des einen vom andern voraus. In der That aber wird gleicherweise über den Inhalt wie über die formalen Grundbegriffe der christlichen Theologie der Todtenschein vom Verfasser ausgestellt. Denn anlangend die nützliche Abrechnung, die uns einen, wenn auch kleineren, doch geklärteren und leichter zu verwaltenden Besitz ermitteln soll, ist uns doch, nachdem der Geist, der sich im Glauben äußerlich und gegenständlich geworden war, sich billiger Weise in sich mit Händen der Wissenschaft zurückgenommen hat, von der gleichartigen Substanz des ehemaligen Vermögens ebenso wenig irgend etwas geblieben, als dem Falliten damit etwas bleibt, daß er sich auf freie Luft und frei Wasser und Feuer, oder auf die Heerstraße angewiesen findet. Wir dürfen also dieses, daß der Verfasser dennoch in den angeregten Beziehungen von „Kampf", von „Bilanz", von wahrer Vermittelung vor seinem Publicum spricht, einer ironischen Bescheidenheit zuschreiben. Nur läßt es sich nicht leugnen, daß der Gegenstand seiner Bearbeitung auch seinerseits eine Ironie an dem Verfasser übt. Wie könnte dieß anders seyn? Hegel ließ — wir lassen jetzt unbestimmt, ob aus irgendwelcher Condescendenz — die Philosophie es selbst bekennen, daß sie mit der Religion in der Gemeinschaft der Wahrheit stehe. Die christliche Religion, sagte man, ist die Wahrheit; das Christenthum ist dieselbe Substanz, die, nachdem sie sich für den Glauben in ihrer Unmittelbarkeit vorgestellt, durch Philosophie zum angemessenen Begriffe gelangt. Bei einem solchen Bewußtseyn und Vorgeben gab es die Voraussetzung, daß die Wissenschaft und der Glaube für einander seyen. Man konnte auf solcher Grundlage von einer jetzigen Aufgabe der Dogmatik, von einer Befreiung, Vermittelung, Verklärung der kirchlichen Lehre reden. Diese wachse auf

dem Boden der Unmittelbarkeit zufällig mit dem Unkraute zusammen, erleide allerlei unhaltbare Ansätze des Wissens u. s. w. Denn gesetzt auch, daß der Wissende als solcher sich über den Glauben hinaussetzte und so Theologie und Philosophie in Ansehung des formalen Grundprincips auseinander traten, so gab es doch dabei viele Wiederannäherungsversuche; es traten nicht allein für die Lehre von der Erlösung und Wiedergeburt, sondern sogar für den Begriff des Wunders und der Offenbarung mitten aus der speculativen Schule Vertheidiger hervor, und endlich: der speculative Exeget des Evangeliums bestätigte dem homiletischen seinen Gegenstand; ihre Conflicte unter einander hinderten sie nicht, sich als Pfleger einer und derselben Gemeindewahrheit zu betrachten. Man konnte begreifen, wie Daub, wie Marheineke sich als dogmatische Theologen gerirten, und wie der letztere das Evangelium von Christo verkündete. Hr. Dr. Strauß tritt nun an denselben Gegenstand heran. Den Begriff der Dogmatik an sich will er nicht aufheben, er spricht von ihrer jetzigen Aufgabe; unter jenen sanften Titeln scheint er sich, was wir auch zu befahren haben, unter die Fortsetzer, Nach- und Vorarbeiter einer christlich-kirchlichen Glaubenswissenschaft zu stellen. Nun weiß man aber, was es bei dem Verfasser heiße, die Kritik eines Gegenstandes in die Dogmatik zurückführen, aus dem „Leben Jesu"; und Dr. Str. ist der Mann nicht, der mit dem entschiedensten Naturalismus, der ihm das formale Princip hergibt, also mit der Auflösung des Offenbarungs- Wunder- und Weissagungsbegriffes, oder mit dem materialen, dem logischen Pantheismus, mit der Auflösung der Persönlichkeit und der Dreieinigkeit Gottes, endlich mit seinen testes veritatis, Erigena, Spinoza, Böhme, Reimarus, Helvetius u. A., hinter dem Berge halten sollte. Mit einer vollkommenen Gleichgültigkeit gegen die christliche Gemeinwahrheit (von der er wohl weiß und besser als

ein großer Theil seiner Widersacher, daß in jedem ihrer wesentlichen Dogmen der Theismus ebenso sehr als die Dreieinigkeit sey, daß nicht bloß Schöpfung und Erlösung, daß Sündenfall, Christus und Eschatologie den persönlichen Gott setzen), ohne irgend eine in der christlichen Kirchenlehre beruhende Voraussetzung beschreibt er uns den Proceß, vermöge dessen sie Wahrheit gewesen und Unwahrheit geworden, wenn ja Wahrheit gewesen, dergestalt, daß unabweislich die Frage sich aufdrängt, nicht was Wahrheit sey, denn diese ist der pantheistische Weltbegriff, vielmehr, weil ja die Idee der Gemeinwahrheit und der Gemeinschaft der Menschen in ihr als solche ihre Geltung hat und ihre Verwirklichung unter allen Umständen sucht, wie es werden, nämlich zunächst, wie sich in Lehre und Bekenntniß die Wahrheit zur Unwahrheit stellen solle. Hier reißt der Faden des Verfahrens ab. Der Verfasser hat den Gegenstand aufgegeben und zuweilen mit Humor vor sich hergetrieben; hier gibt ihn der Gegenstand auf und spottet seiner, zwar nicht ganz fehlenden, Ueberlegungen. Mit einem praktischen Gedanken, dem „der Bilanz", hat sich das Buch eingeführt, aber dieser praktische Anfang nimmt ein unpraktisches Ende. Nicht, daß sich der Verfasser jene Frage nicht vorlegte; er erörtert sie S. 24. u. 355., er zeigt sich aber unentschieden, ob es eine Gemeine der Vernunftgläubigen geben werde und geben könne. Er achtet es Zweck genug für eine Dogmatik, die Wissenden der Gegenwart und Zukunft zu berechtigen und zu befriedigen. Wer zum Vernunftglauben noch nicht reif sey, müsse im Offenbarungsglauben verharren, und dieser Unterschied werde sich vielleicht niemals ausgleichen. Darauf konnten H e g e l und dessen rechte Seite sich stützen; das W e s e n d e s G l a u b e n s u n d W i s s e n s w a r n o c h e i n e i n i g e s. Jetzt ist es ein anderes und widersprechendes. Und was soll hier der Vernunftglaube? Den Wissenden kommt der

Glaube nicht mehr zu, nach des Verfassers Lehrbegriff. Der Glaube setzt das Außer ihm, das Ueber ihm, und nur so hat er es in sich; dem Glauben genügt kein Allgemeines, Absolutes, denn dieß ist das Gedachte und Gewußte; dem Glauben genügt nur der persönliche Gott, dessen Zeugniß er annimmt. Ist nun der persönliche Gott, und somit auch der vernünftige wie der christliche Glaube an ihn der Wissenschaft anheimgefallen, so kann doch die Vernunftgläubigkeit, wenn sie etwas ist, entweder nur in der Verneinung eben jenes Glaubens oder nur im Uebergange des Bewußtseyns vom Glauben an die Offenbarung Gottes zum Glauben an das Wissen, welches schon da ist, nämlich an die Wissenden bestehen. Demnach wäre das, daß das Bewußtseyn seine Auctorität an der Wissenschaft, an den Wissenden hat, der Vernunftglaube. Und zu dieser Epoche oder zu dieser praktischen Constitution der neuen Kirche schreitet der Anzeiger des vorliegenden Werkes in den halle'schen Jahrbüchern kühner und entschiedener voran als der Verfasser. Wörtlich lasen wir dort, das Christenthum könne hinfort nur „Glaube an das Wissen" seyn wollen, und die „wahrhaft Wissenden" hätten das Kirchenregiment zu überkommen, folglich der Staat für deren Auswahl und Anstellung zu sorgen. Es fehlt nur eben noch an Abstimmung der Schule für eine dem Begriffe entsprechende neue Besetzung des geistlichen Ministeriums und der Generalsuperintendenturen. Denn das wird das Schwierigste seyn, die Individuen zu fassen, die den neuen Katechismus entwerfen werden, da es immer etwas sagen will, wenn der Begriff und die Individualität einander erreichen sollen. Wir sind weit entfernt, dem Verfasser anzusinnen, daß er sich solchem Schwindel hingeben solle, oder es für möglich zu halten, daß er gar in die dort auch schon einmal beantragte politische Verfolgung der Gläubigen einstimmen werde; allein daß er von seinem Standorte aus der Idee der re-

ligiösen Gemeinschaft, die doch auch an ihn, er sey nun was er wolle, theologischer oder philosophischer Dogmatiker, unabweisliche Ansprüche macht, irgend ein Genüge gethan und ihre weitere Verwirklichung sattsam auch nur in Aussicht gestellt hätte, müssen wir leugnen.

Sehen wir vor der Hand von diesem praktischen Verhältnisse ab. Der Artikel von der Kirche liegt ohnehin noch nicht vor, und ein relatives Recht besteht, sich die theoretische Kritik für sich vollenden zu lassen. Allein jener praktische Fehler ist die natürliche Folge eines theoretischen, mit welchem das ganze System beginnt.

Der Verfasser kommt zu sich oder zu der sogenannten jetzigen Aufgabe der Dogmatik durch eine Einleitung. Nothwendiger Weise stellt diese die drei Begriffe: Religion, Christenthum, Theologie mit der Wissenschaft, vorzugsweise mit der modernen, in Verhältniß und Kampf.

2. Religion und Philosophie.

Beide sind Erkenntnißarten. Wie verhält sich nun die Form zum Inhalte in der einen und andern? Dieses in den Schriften und der Schule Hegel's ungeschlichtete und doch auch schon geschlichtete Verhältniß betrachtet der Verfasser zuerst. Hat der Meister in „schöner Humanität" versichert, die Philosophie sey nur die adäquate Gestaltung des identischen Inhalts, so tritt Hr. Strauß den Jüngeren bei, einem Feuerbach oder Frauenstädt, welche es für aufrichtiger und für philosophischer achten, zu sagen, der Inhalt selbst ändere sich mit der Form, und tritt ihnen wieder entgegen, wenn der letztere schlechthin keine Vermittelung zwischen dem religiösen und wissenschaftlichen Standpunkte anerkennt, oder der erstere die Frömmigkeit zur absoluten Untheorie, beinahe zur egoistischen Narrheit herabsetzt. Indem der

Verfasser solche Enthusiasten in gebührende Zucht nimmt, weiset er in Religion und Philosophie dieselbe Vernunftthätigkeit, dieselbe Bestrebung des Geistes nach, seine Endlichkeit mit seinem absoluten Wesen in Einklang zu bringen; der Inhalt sey also nicht dermaßen ein anderer, daß eine Ableitung entsprechender Lehren aus der religiösen Vorstellung gar nicht stattfinde. Das Gegentheil erhelle schon daraus, daß dem Philosophen die philosophische Erkenntniß dieselbe Herzenbefriedigung gewähre, welche dem Gläubigen die religiöse, und also der Begriff die Stelle der Vorstellung vertrete. Nur gebe die Religion bloß den einen Factor neben andern, z. B. den Naturwissenschaften, für die Ableitung her, und bei veränderten Bildungsverhältnissen könne die kirchliche Weise der Erkenntniß — die religiöse, die christliche ist dem Zusammenhange zufolge einbegriffen — kein Genüge mehr leisten.

So bleibt dennoch dem Glauben an Gott nur übrig, gegen den Begriff das Unvollkommene, Kindische, Elementarische zu seyn; die Religion ist in der Haushaltung des höhern Lebens die vorläufige, vergängliche Bewegung, der Begriff endlich der einzige und genugsame Dispensator ihrer Bedürfnisse. Aber diese Annahmen sind weder hier noch sonst irgendwo hinreichend gegeben. Das Wesen des Glaubens, das Wesen der Religion ist nicht untersucht worden. Wir erfahren Folgendes. Sie ist eine Erkenntniß, so wie die Philosophie, denn der Verfasser greift die alte Definition modus cognoscendi et colendi Deum auf, hält davon das erste Moment fest, läßt das andere, welches doch mit dem ersten zusammen an ein tieferes und weiteres mahnt, gänzlich fallen, und schließt, so wie die Schule es jetzt thut, das Ethische und Aesthetische an diesem Orte von aller Berücksichtigung aus. Wir erfahren ferner, die beständige Aufgabe sey, sich in seiner Endlichkeit mit dem Absoluten in Einheit

zu setzen, eine Aufgabe, die in der Religion in der Weise der Vorstellung und Empfindung gelöst werde. Sind dieß wirklich die einzigen religiösen Functionen? Sie, die doch nur die sinnlich vermittelten Veranlassungen und Anregungen oder nur die sinnlich vermittelten Wirkungen derjenigen Religion seyn können, welcher zugestanden wird, daß sie Vernunftthätigkeit, Vernunftfähigkeit sey? Ist die vorstellende und empfindende Seele mit dem schauenden und fühlenden Geiste nur einerlei? Wie verhalten sich denn in Sachen der Religion Vorstellung und Idee, Vorstellung und Wille zu einander? Der Verfasser steht uns hier mit keinem Worte Rede, sondern er hat ohne Weiteres den Unterschied der vorstellend-empfindenden und begrifflichen Erkenntnißweise seiner Kritik zum Grunde gelegt. Wir haben um so mehr Recht, die bloßen Behauptungen entgegenzusetzen: die Wissenschaft ist und bleibt gläubig und in Erwartung des Schauens; das wissenschaftlichste Wissen geht in den Glauben zurück, greift in den Glauben über; der abstracte Begriff ist die Forderung des concreten, dieser aber entweder nur vorgeblich concret, oder lebendige Anschauung, und so ein neues Innewerden. Der Herr Verfasser gesteht dem Philosophen Bedürfnisse zu, denn es gibt für ihn Befriedigungen des Herzens von der wissenschaftlichen Erkenntniß aus, und zwar sind es dieselben, die der Religiöse genießt. Es ist in dieser Hinsicht auch von den höchsten Angelegenheiten des Lebens die Rede. Hiermit werden Besonderungen des geistigen Lebens anerkannt; seine Totalität ist auf eigene Weise in der Erkenntniß, auf eigene Weise im Gefühle, und wiederum im Willen. Wie ist es nun möglich, daß das Subject sich in dieser sich immer wieder ausgleichenden Besonderung verhalte, ohne daß das Object in die Besonderung eingehe? Wird mir gesagt: unmittelbar kann ein Gefühl nicht beweisen, so darf ich antworten: un-

mittelbar kann ein Begriff nicht beseligen, nicht lieben. Der Begriff als besonderer Schluß und Zweck des Denkens ist dadurch noch nicht der Abschluß der ganzen in sich selbst zurückgehenden Lebensbewegung. Sofern er das Ende der Religion ist, ist er wieder ihr neuer Anfang. Wie der Mensch als Mann das Kindische abthut und doch in kindlicher Verehrung beharrt, wie der freie Bürger das Königthum in sich trägt und doch dem Könige dient und gehorcht, wie die Liebe die Furcht austreibt und die Ehrfurcht wieder einführt, so ist es auch nur das eine Moment des Herganges, daß die Wissenschaft einer religiösen Vorstellung und unmittelbaren Gemüthlichkeit entwächst. Diese Wissenschaft redet noch von Herzensbedürfnissen und Befriedigungen, so kann sie auch wissen, daß sie, vom Unmittelbaren ausgegangen, bei demselben immer wieder ankommt. Die Erkenntniß als Vorstellung gehet im Denken nur also unter, daß sie ihm als geistige Anschauung wieder entsteht. Die Anschauung aber ist über dem Begriffe. Wenn nicht etwa auch die Religion als Verehrung Gottes für den philosophischen Menschen cessiren soll, so wird sie als Erkenntniß bei ihm bleiben müssen. Die Philosophie ist an sich nicht außer- noch überreligiös. Durch die That des absoluten Geistes entsteht und besteht der endliche Geist; diese gefühlte, erlebte, erfahrne Thatsache seiner Entstehung ist es, worin er sein selbstbewußtes Leben lebt und durch welche die Idee in ihm ist; die Idee aber, dieser beständige Reflex des in Gott sich fühlenden Geistes, kann auf keinem Punkte ihrer Entwickelung oder Verwirklichung im Denken und Thun den Grund verleugnen, durch welchen sie selber ist. Die freie Erinnerung solchen Grundes, ein Glaube überhaupt, trägt und durchdringt die ganze Thätigkeit des Denkens, ist die Wahrheitsliebe selbst, und es fehlt nichts, daß die Philosophie mit gleichem Rechte ein Accidens der Religion wie diese ein Moment der

philosophischen Entwickelung genannt werden könnte. Liegen doch die Belege dafür, daß die Wissenschaft bei der vollkommensten Verneinung der Religion oder einer gegebenen Religionsform nicht stillesteht, und daß die tiefste Ergründung und schärfste Fassung der religiösen Gegenstände, die es in einer Zeit gibt, sich durch desto tiefere Verehrung des Unergründeten ergänzt, allenthalben vor. Wie viele Male hat sich schon die naturwissenschaftliche Negation des Mythus wieder zum Dogma des ureinigen Guten umgewandt und auch so noch wieder zum lebendigen, persönlichen Gott bekehrt! Der platonische Denker beruhte in dem Anschauen des Wahren als des Guten; nicht die ersten, sondern die letzten Stoiker beteten, und von dem einen und anderen Standpunkte aus ging man zu Christus über. Augustin's Speculation, wie sie in den Confessionen erscheint, hat für das kirchenväterliche Alterthum die höchste Stufe, aber dort wie im anselmischen Nachbilde (oder bei Bonaventura und Gerson) treiben sich Erkenntniß und Glaube, Begriff und Anbetung, eines ins Andere hinüber und feuern sich gegenseitig an. Wie Augustin, so das alle in ihm liegenden Keime entwickelnde Mittelalter. Denn die mystische Theologie weiß sich in allen den besonnensten Organen, die ihr gedient, nicht als das dunkle prius des Begriffs, sondern als das unentbehrliche Complement der wissenschaftlichen Erkenntniß. Spinoza bringt durch seine, zuweilen mystische und aus concentrirender Anschauung geborene Sprache die Persönlichkeit und die daran hangenden Bedingungen der Religion, die sein System nicht kennt, wieder hervor. Jacobi appellirt, es gelte und koste, was es wolle, vom atheistischen Verstande an die theistische Vernunft; Kant postulirt Gott und sein Reich, Fichte weiset zum seligen Leben an, und doch wird es Gablern schon auf der ersten Seite unserer Dogmatik nur zu Hohn und Spott gewandt, wenn er die Frömmig-

keit der Philosophie gepriesen. Mit diesen flüchtigen Vorführungen wollen wir nichts beweisen, als daß der rein wissenschaftliche Standpunkt der Erkenntniß, bisheriger Erfahrung zufolge, nicht schlechthin den religiösen ersetzt. Die Philosophie der Religion verwandelt diese nicht in ein solches Wissen, welches von den bestehenden Gründen und Thätigkeiten der Frömmigkeit nichts wissen wollte. Zwar wenn es mit dem absoluten Wissen und mit dem vorgeblichen Monismus des Denkens seine Richtigkeit hätte, wäre es anders. Der Verfasser hat sich darauf so wenig als auf die dagegen bestehenden noch kräftigen Einsprüche[a]) eingelassen, sondern nur zu Anfang und am Schlusse der „Apologetik" dergleichen Voraussetzungen zum Besten gegeben. Diese Voraussetzungen sogar scheinen der Religion ihr Bleiben zu sichern. Besteht nämlich ihnen zufolge der vernünftige Proceß eben darin, daß das Allgemeine sich im Einzelnen, das Einzelne im Allgemeinen weiß, so darf nur die eine Seite des Verhältnisses schlechthin und beständig festgehalten werden, und mit der Freiheit bleibt dann immer die Abhängigkeit, mit der gleichen Liebe immer die ungleiche, mit der Immanenz des Denkens immer die Transscendenz, mit der Wissenschaft unaufhörlich der Glaube, die Religion gesetzt. Oder angenommen, das Denken, Wissen, Erkennen sey die Function des Processes, so ist doch nicht bloß die Frage, ob Jemand sich die Wahrheit nur vorstelle oder sie begreife, sondern auch, ob er in der Weise des wahrhaften Selbstbewußtseyns sie erkenne. In dieser Weise die Wahrheit wissen, daß das Wissen zur geforderten und rechtmäßig geforderten „Befriedigung des Herzens" gereicht und bei „den höchsten Angelegenheiten" mitwirkt, ist keine bloß logische oder wissenschaftliche Function, ist zugleich eine ethische. Wo nun das Wollen

a) S. z. B. Trendlenburg's logische Untersuchungen unter: dialectische Methode.

noch in Spannung bleibt, ist es nothwendig mit dem Erkennen derselbe Fall, und die dauernde Spannung der erkennenden Thätigkeit im endlichen Geiste kann ohne Glauben, ohne Religion nicht gedacht werden.

Indessen gegen eine philosophische Religion und deren angehende Herrschaft würde der Verfasser in einem gewissen Sinne, wenn auch nur in Aehnlichkeit mit der Vergangenheit dieses Begriffs, um so weniger etwas einzuwenden haben, da er die vernunftgläubige Gemeine irgendwie in Aussicht gestellt. Sofern die religiöse Erkenntnißweise der Bildung verfallen ist, nennt er sie (Seite 24.) bereits die kirchliche, unterstellt also, man weiß nicht recht wie, daß, obgleich von Religion überhaupt, doch eigentlich bisher schon nur von der positiven, namentlich christlichen die Rede gewesen sey. Es bleibt hier Manches unklar, und deßhalb auch mancher künftige Fortschritt seiner Kritik unbegründet und unvorbereitet. Ueber den Begriff des Positiven geht diese Einleitung trockenen Fußes hin; es erscheint so ohne Weiteres als das Schlechte; was in Ansehung der religiösen Vernunftentwickelung und der religiösen Gemeinschaft die Thatsache für Würde, die Person für Bedeutung habe, geht unsern Verfasser nichts an. Weder wie Lessing oder wie Kant, noch mit Schleiermacher oder mit Schelling forscht er nach diesen Dingen. Dennoch gilt in dem Kreise der jetzigen Bildung eine positive Religion. Es handelt sich also um deren Charakteristisches.

3. Das Christenthum.

Was diesen Begriff anlangt, so zieht der Verfasser wieder vorzugsweise die Ereignisse in seiner Schule in Erwägung. Hegel bezeugte, hier sey heiliges Land. Das Christenthum war ihm die volle, wahre, offenbare Religion. Gott ist Mensch geworden, dieser Monismus der Gottheit und Menschheit, dieser Christus galt ihm nicht

nur für das eigentlich Christliche, sondern auch für die rechte ausgebildete Gestalt des Selbstbewußtseyns. Nein, entgegnen die Jüngeren, gerade der Dualismus, gerade die Unfähigkeit, den Monismus zu erreichen, ist das Christliche; Wahrheit und Wirklichkeit, Himmel und Erde, Jenseits und Diesseits treten vor den Augen der glaubenden und hoffenden Gemeine erst recht weit auseinander, und da die Philosophie doch das Beste thun muß, was sollte sie zu thun haben, wenn sie nicht berufen wäre, diesem Unterschiede zu Hülfe zu kommen. Unterdessen ist aber die Schule selbst in bösen Unterschied ihres Bewußtseyns vom Wesen des Christenthums gefallen; für den Verfasser tritt also zum zweiten Male die Pflicht der Verständigung ein. Schon in der Meinung Hegel's läßt sich beides nachweisen, daß er nicht nur den Monismus in der christlichen Religion verehre, sondern auch den dualistischen Mangel erkenne. Demnach ist das Resultat, wie es Herr Dr. Strauß zieht, dieses: daß das Christenthum allerdings die monistische Wahrheit als eine Wirklichkeit in der gottmenschlichen Person Jesu anschaue, und darin habe die Macht seiner Neuheit, die Macht, das Heidenthum, diese theils zu geringe, theils übertriebene Lehre der Einheit, und das Judenthum, diesen beharrlichen Zwiespalt, zu besiegen, wirklich bestanden, allein das Christenthum besitze diese Wahrheit gleichsam nur auf einen vorübergehenden Augenblick, nur in diesem Scheine und Bilde: Jesus, dieser Einzelne = Gottes Sohn; das Christenthum erkenne nicht die Gottheit des Menschen an sich und das Menschwerden Gottes in der Gattung, und daher komme es denn, daß der Glaube wieder in die alten Zweiheiten verfalle, also nur eine vergangene Versöhnung, eine nur künftige Seligkeit glaube. Für jene speculative Schule mögen die Bemerkungen des Verfassers willkommen und verdienstlich seyn; nur, daß sie die Erkenntniß des fraglichen Gegenstandes förderten, nur daß sie den Standpunkt der Betrachtung nicht verrück-

ten, muß Referent in Abrede stellen. Ist es ein Verdienst, das Wesen des Christenthums in seiner Mitte, in der Christologie, zu erkennen, und so über die halben und einseitigen Bestimmungen, die dem Jahrhunderte der Aufklärung gefielen und denen Lessing und Kant nicht widerstanden haben, hinweg zu führen, so ist es ein desto vollkommnerer Verrath an dem Gegenstande, ihm nur darum bis auf den Ursprung nachzugehen, um ihm desto sicherer das Herz ausreißen zu können. Widerrechtlich ist hier nichts, wird die Logik entgegnen; was der Gegenstand leidet, ist unser Recht und in diesem sein Recht; berechtigt ist sowohl die Kritik der evangelischen Geschichte, einer Geschichte, die den einzelnen Gottmenschen nicht festhält, als der Begriff des Verhältnisses zwischen Gott und dem Menschen, der ihn nur zuläßt, um ihn wieder aufzuheben; verdienstlich ist es aber, dem Gemeinwesen die Kindschaft zuzuwenden, die ein Individuum usurpirt hatte, und mit den Schätzen der Zukunft und Vergangenheit die Gegenwart zu erfüllen. Nun wir gestehen, daß die Erklärung den Gegenstand in seiner wahren Mitte nicht genommen hat, ihn als bloß logische oder ontologische auch nicht fassen konnte, und so vernichtend sie gemeint war, ihn in der That nur in seinem Phantome umgebracht hat. Darüber uns näher zu erklären, müssen wir für's Erste den Unfug im Allgemeinen rügen, der mit dem Jenseits und Diesseits, mit den dualen Dingen und deren Identität in dieser Angelegenheit getrieben wird. Ein panlogistisches System begibt sich von vorn herein aller Mittel, die wirklichen Gegensätze zu erkennen, die das Christenthum erkennen läßt, und die Art, sie zu überwinden, in denen sein Wesen besteht. Also das Christenthum hat den Gegensatz: Gott und Mensch, Unendliches und Endliches nur andeutungsweise überwunden, es hat ihn überwunden und doch auch nicht. Warum denn nicht? Weil es auf die Wissenschaft war-

ten mußte. In der That aber hat diese Wissenschaft, die nur Geschichte des Denkens und keine andere kennt, auf der einen Seite sehr leichtes Spiel mit den Gegensätzen, die in der Wirklichkeit da sind, die dem Leben zugehören; denn es behandelt sie eben als logische, als dialektische, und so heben sie sich von selber wieder auf, zumal wenn sie nichts als die Diremtion des ursprünglich Einen darstellen. Auf der anderen Seite aber ein sehr schweres, ja ein ganz unvollendbares; denn die logische Erlösung kommt dem Leben gar nicht bei, sie ist nur die Chimäre der Erlösung, eine ganz und gar eingebildete. Da Gott in der Entstehung der menschlichen Individuen Mensch wird, so ist die Menschheit in beständiger Gottwerdung begriffen: durch die Logik beweist und begreift sich angeblich dieses allgemeine Verhältniß. Weckt aber wohl diese Entelechie den Menschen von den Todten auf, vergibt ihm dieses Seyn-Sollen oder dieses Ansich die Sünde? Suchte die Menschheit zu der Zeit, als sie die seligmachende Kraft des Evangeliums erfuhr, nur nach dieser Idee der generischen Gottmenschheit, oder nicht vielmehr nach der Erlösung von der bloßen Idealität und nach der Erfüllung concret geschichtlicher Weissagung? Das Christenthum bleibt nicht etwa bei Ueberwindung der Gegensätze auf halbem Wege stehen, um der Wissenschaft etwas Letztes übrig zu lassen, sondern es gibt sich in den Augen der letztern gerade dadurch, daß es wahrhafte und thätliche Ueberwindung begründet, anbahnt, fortsetzt, ausführt, den Schein, eine bloße Andeutung und Symbolik des Allgemeinen zu seyn. Das Christenthum entdeckt, erregt, macht selbst Gegensätze, von welchen die ideelle Wissenschaft als solche nichts weiß, und die sie zu vernichten oder zu verkleinern geneigt ist, so lange sie ohne oder wider den Glauben ist. Es hat eine volksthümliche Offenbarung hinter sich und setzt als deren Vollendung und

Entschränkung nicht allein die Gegensätze: Gott und Geschöpf, Ebenbildlichkeit und Sündenfall, Sünde und Gesetz, Gesetz und Verheißung, Gerechtigkeit und Gnade, Diesseits und Jenseits, sondern beginnt auch den Proceß ihrer Vermittelung in der Person des Erlösers. Das Christenthum ist sonach die Wahrheit des Heiles in Christo. Christus wirket, was er ist, in der Menschheit, er lehrt nicht die Menschen sich selbst selig denken, wie etwa ein vom νοῦς ausgegangener Aeon die Menschen ihres Geistwesens nur wieder erinnert; er macht sich auch nicht zum bloßen Beispiele und Bürgen, daß sie alle das seyn und thun können, was er vermocht, nein; er setzt sich mit der sündigen Welt in dieses Verhältniß, daß er, ihren sündigen Widerspruch vollkommen ausleidend und durch den Tod in der Auferstehung überwindend, ihr die Versöhnung bietet und die geistige Gewalt der Erneuerung anthut. Das Heil ist der Begriff des Guten in einer zweiten Potenz, der Begriff des überwindenden Guten. Die Liebe hat sich factisch zur Gnade bestimmt. Dieses Heil ist nicht als Lehre und Gedanke nur da, sondern in der sich selbstbezeugenden That und Persönlichkeit. Während sich diese Wirkung des Mittlers in der Weltgeschichte am Einzelnen und am Ganzen als eine nicht mechanische, nicht magische, aber ethisch ebenso wie logisch vermittelte ewige Kraft explicirt, gibt es freilich noch viele Gegensätze, aber keinen, dessen Vermittelung ohnmächtig und ungläubig aufgegeben wäre. Der Gegensatz zwischen Gott und Mensch vermittelt sich durch den Sohn Gottes; der Gegensatz zwischen dem Sohne und der sündigen Welt durch den Tod und die Auferstehung des einen und die Buße der andern; der Gegensatz zwischen der zeitlich abgebrochenen und der beständigen, der sichtbaren und unsichtbaren, der thätlichen und lehrenden Wirksamkeit des Herrn durch den heiligen Geist. Der Gegensatz zwischen der Heiligkeit und

Sterblichkeit der Gläubigen durch die Verklärung der Natur u. s. w. Wo ist denn nun das Mangelhafte, das Fehlerhafte? Nicht auf Seiten des Christenthums, sondern auf Seiten der ungläubigen Wissenschaft. Da diese, was aus der Freiheit ist, wie Sündenfall, That, individuelle Wirklichkeit, aus sich nicht begreifen kann, so leugnet sie von jedem ethischen oder physischen Gegensatze das eine Glied und das heißt dann erklären und begreifen. Sie könnte dem Gegebenen und Erfahrenen nachdenken, so wie sie ihm vor denkt; ihre Kategorien sind weit und breit genug, um auf Anlaß der Anschauung und Thatsache sich weiter zu bestimmen und zu entwickeln. Sie könnte wissen, daß die Idee, obgleich wahrer Inhalt für die verständige Erkenntniß, doch selbst wieder zur Form, zur höhern, entwickelungsfähigen Verstandesform für die Aneignung der Thatsachen wird. Sie weiß, daß der Allgemeinbegriff sich im Einzelnen realisirt, aber sie könnte auch verstehen, daß und wie sich an seinem Orte in dem Einzelnen und durch es die Gattung erneuert. Das Christenthum bleibt mittels seines Monismus nicht etwa hinter der Wahrheit der Menschenwürde, der Gottähnlichkeit, der allgemeinen gottmenschlichen Anlage irrthümlich zurück, vielmehr ist es über diese ideellen Lehren von der Gattung, sogar schon in seinen alttestamentlichen Voraussetzungen, weit hinaus. Was auch der Heide sagt, „wir sind seines Geschlechts", und was die heilige Urgeschichte setzt, „Gott schuf den Menschen zu seinem Bilde", ist ihm ein Elementarisches, woran es sich anknüpft. Wiederum ist ihm das Ziel nicht verborgen, „daß wir theilhaft werden sollen göttlicher Natur." Es unterscheidet also diese Anlage und diese Wirklichkeit, aber es erkennt zugleich den dazwischen liegenden Proceß als einen geschichtlichen. Der Gott des alten Testaments ist in seiner Besonderung für Israel — Vater, der Mensch in seiner Erwählung und Erneuerung durch die Gnade — Kind. Das Christenthum er-

kennt das Nichtseyn, die Unwirklichkeit der göttlichen Kindschaft im natürlichen Menschen, die Heiligkeit des Gesetzes nimmt sie ihm; der Glaube sucht aber in der Weissagung nach der Wirklichkeit des rechten Knechtes Gottes, nach der Erscheinung des für ihn und durch ihn sich vermittelnden Jehova's, und findet Christum, den neuen Adam in Jesus. Dieser Monismus des Christenthums ist zugleich sein Dualismus, und diese Einheit von beiden sein Begriff. Die Wissenschaft leugnet nicht, daß dieser Monismus die Welt bekehrt und erneuert habe, sie macht es auch durch alle Evangelien-Kritik nur unzweifelhafter, daß Jesus den Christus, den Sohn, den Mittler in sich gewußt und bezeugt habe: aber er hat sich dennoch genialisch geirrt, und es ist dennoch nur Schein, wenn nicht Trug. Warum? Weil ihrer Logik zufolge mit dem Einzelnen nichts Universales, nichts Ein- und Neuartiges gesetzt seyn darf. Und in der That, die reine Logik erkennt das Einzelne nicht wie es ist, sondern wie es seyn kann oder seyn soll; denn die abstracte Allgemeinheit vermag auch nur gleichartige Kinder zu erzeugen. Die Natur aber gibt dem Leben der Glieder nicht ein imaginäres, sondern ein wirkliches Haupt; die Kunst wartet nicht, bis der wilde Baum sich veredele, sondern sie impft ihm das edlere Leben ein, und es eignet sich ihm an. Nur so wird die Gattung veredelt. Die Geschichte stiftet generische Veränderungen des Gemeinlebens, aber nicht so, daß die ihre Wirklichkeit suchende Idee sie durch ein Idealisiren fände, sondern so, daß sie ihr zur rechten Zeit gegeben wird. Schon der Begriff des Genius, auf welchen die Christologie zurückgeführt werden will, und der doch das sittlich-religiöse Gebiet noch nicht erreicht, widerspricht als Begriff einer Geburt und Schöpfung einer schlechthin naturalistischen Theorie der Erscheinun-

gen, einer Theorie, die dem Individuum keine Macht gegen und für die Gattung einzuräumen gedenkt.

Hr. Dr. Strauß, der unseres Wissens Schweizer's Einwurf gegen den dogmatischen Grundgedanken seines „Lebens Jesu" (theol. St. u. Kritt. 1837. H. 3.) noch nie berücksichtigt, viel weniger widerlegt hat, begnügt sich nicht, den Mangel am wahren Monismus und die dualistische Langweiligkeit im Christenthume überhaupt nachgewiesen zu haben. Der §. 4.: „Die Hauptepochen der Entwickelung des Christenthums und der christlichen Theologie", soll den faulen Baum in seinen Früchten erkennen lassen oder vielmehr darthun, daß das Christenthum auch in seiner kirchengeschichtlichen Entwickelung — Apostolat, Katholicismus, Papstthum, Protestantismus, Socinismus, Pietismus — die ihm angebornen Sünden gegen den Begriff in keinerlei Weise erkannt, überwunden und abgelegt habe. Die Heilung des Uebels sey aus einem ganz andern Quelle als aus ihm selber, nämlich aus der Philosophie gekommen; die Reformation und der Pietismus habe wenigstens ebensoviel schlimmer als besser gemacht. Wer etwa vertraute, die im vorigen §. anerkannte Macht des christologischen Gedankens werde an dieser Darstellung ihre vollen Nachwirkungen äußern, oder hoffte, der philosophische und sittliche Geist als Inhalt der christlichen Bildung könne sich auch dem Verf. in seiner Vermittelung durch Christenthum und Kirche erkennen lassen; wer zu seiner Einsicht und Wahrheitsliebe die Zuversicht hegte, er werde das Urchristenthum in der tiefen, lebendigen Einheit der sich ergänzenden Lehrweisen der Apostel auffassen, die christliche Art von den kirchlichen Ausartungen zu unterscheiden irgend einen Fleiß anwenden, diejenigen Mißbräuche und Verkehrungen, gegen welche die Apostel selbst gekämpft, dem Christenthume als solchem nicht zurechnen, die Lehren der Bibel und der Reformation nicht aus ihrem Zusam-

menhange reißen und ihrer weiteren Bestimmungen berauben, endlich den sittlichen Geist des Evangeliums nicht nach dem Maße einer platten pelagianischen Ethik richten: wird sich in allen diesen Erwartungen getäuscht finden. Das Sprüchwort sagt: wo Gott eine Kirche bauet, setzt der Satan seine Capelle daneben. Und wer darf leugnen, daß dieser Satz aus der Erfahrung entspringe und ein gültiger Grundsatz geschichtlicher Beurtheilung sey. Den Capellenbau nun zu beschreiben, versteht der Verf. vortrefflich; doch was sagen wir, nein, daß es eben der Satan schon sey, der die Kirche baue, und Gott nichts als dieß schöne Weltgebäude und die darin administrirende Vernunft zugehöre, ist seine kunstvoll entwickelte Ansicht vom Christenthume. Das Innere hat sein Aeußeres; diese Wechselwirkung hat ihre Zufälle, oder richtiger, das in der menschlichen Natur haftende Heidenthum und Judenthum läßt es nicht anders zu in seiner Trägheit oder Angst, als daß das Evangelium wieder als ökumenische Satzung Gottes aufgefaßt, und so lange nur einzelne Protestanten hin und wieder aufstehen, bei mangelndem Gemeindebewußtseyn von der Verirrung, in der man sich befindet, bis zur Carricatur verzerrt und auf die Spitze des Ablaßkrams hingetrieben werde. Wir nennen das Einseitigkeit, und innerhalb derselben finden wir die Corruption, die Ausartung. Nein, heißt es, es ist die Entwickelung der Sache; denn alle Mißgestalten der Erscheinung des Christenthums sind seiner Urerscheinung, der Messiasvorstellung und dem Vorgeben des persönlichen Erlösers eingeboren. Wir andern finden in Spener's Geiste und Schriften einen Schatz biblischer und kirchlich-praktischer Gedanken, den der auf ihn folgende Pietismus nicht erkannt, viel weniger gehoben und zur Entwickelung gebracht hat; wir sehen in der Reformation einen Inhalt, den die Scholastik des 17. Jahrhunderts weit mehr verdeckt als aufgeschlossen;

wir trauen derjenigen Ueberlieferung, die im lebendigen Schriftprincipe wurzelt und im Rückblicke auf die Urerscheinungen sich läutert, noch mehr reformatorische Kräfte zu, als sich im 16. Jahrhundert entladen haben. Vergebens! ruft uns diese Beleuchtung der Epochen zu, jede Reue und Besserung dieser christlichen Kirche ist mit Verstockung gegen den Gewissens- und Vernunfttrieb, welchem sie sich unbewußt verdankt, demzufolge mit Pflege und Liebe der alten Sünden des Auctoritätsglaubens vereinigt geblieben, und hat nur dazu führen können, daß die Theologie nun mit einigem Bewußtseyn in den Armen des philosophischen Jahrhunderts ersterben wird. Der Grund so verschiedener Ansicht muß zunächst in der Auffassung des apostolischen, des biblischen Christenthums liegen; und Unchristlicheres hat der Verf. auch durch diese sogenannte christliche Dogmatik noch nichts in die Welt herein geschrieben, als was S. 37—39. über die natürlichen Anlagen des Evangeliums zum Pfaffenthum und zum sittlichen Indifferentismus zu lesen ist. Ein argloser Leser wird nicht sogleich gewahr, daß hier überall von der apostolischen Lehre und dem, was sie bekämpft, zugleich, von dem Ursprünglichen und dem Irrthume der Ableitung als dem Selbigen der Ausgang genommen worden. Der erste Griff verwickelt die Apostel in den Verdacht, daß sie denen, die Christen werden wollten, neben und außer der Gerechtigkeit des Reiches Gottes den Glauben an etwas Zufälliges, an einen „Umstand: die Auferstehung Jesu," zur Bedingung des Heiles gemacht. Einem Zeugnisse nicht glauben, ist viel empfindlichere Beleidigung, als einem Befehle nicht gehorchen; wie natürlich, daß demzufolge Grübelei und Ketzerei für größere Sünde geachtet wurde, als sittliche Verschuldung! — „Also dazu," ruft der Verf. irgendwo, in Entrüstung über den Mißbrauch hegel'scher Entdeckungen, „dazu, guter Hegel, hast du deine tiefsinnigen Kategorien —

erfunden, daß sich die crudesten Geburten einer ungezogenen Einbildung, deren sich der tollste Gnostiker nicht zu schämen gehabt haben würde, darein fassen lassen sollten?" Wie soll man nun zu einem Paulus oder Johannes rufen, wenn man dieß Zerrbild ihrer Lehren vor sich hat, dessen sich kein Crescens und kein Celsus, noch sonst ein heidnischer Sykophant des Christenthums zu schämen gehabt haben würde! Gut, die Apostel predigen Christum den Auferstandenen, freilich nicht mehr als einen Umstand und Zufall; denn dieser Auferstandene, dieser Messias ist ihnen kein isolirtes Factum, ist ihnen Schlüssel und Resultat ihres Begriffs von Gott und seinem Reiche, die lebendige Mitte ihrer Weltanschauung selbst. Aber wie? Bauen sie denn nun daraus einen Artikel und rufen, in einer persönlichen Gereiztheit, nämlich in der Angst, nicht geglaubt zu werden, dem symbolum quicunque vorgreifend: wer diese unsere Lehre, unser Zeugniß Lügen straft, wird ohne Zweifel umkommen? Oder besteht denn für sie die Möglichkeit, die Verwirklichung des Reiches in dem Sinne und Leben eines Menschen zu sehen, zu erwarten und dann diesem vollkommnen Menschen noch den lästigen Zusatz eines für wahr genommenen „Zufalls" auf's Gewissen zu binden? Es ist doch wohl etwas ganz Anderes, wenn Petrus erfährt, daß unter allerlei Volk, wer Gott fürchtet und rechtthut, ihm angenehm dazu ist, die Wirkungen der heilsamen Gnade durch das Wort von Christus zu empfangen. Wohlan, die Apostel vertrauen dem Evangelium, daß es eine Kraft Gottes sey, selig zu machen, die daran glauben, und wem es wie Thorheit deucht oder wie Aergerniß gilt, der hat eben keine göttliche Empfänglichkeit; trennt sich denn nun aber in ihren Augen oder der Natur der Sache nach diese Empfänglichkeit dergestalt in eine theoretische und praktische, daß der Gehorsam der Liebe ohne den Gehorsam des Glaubens zu

spüren ist? Darin besteht doch wohl einzig die Freiheit und die Freisinnigkeit, daß keine Forderungen an den Menschen gemacht werden, als solche, die durch Erkenntniß der Wahrheit sich vermitteln lassen. Nun beruht also das apostolische Verfahren nicht bloß in den Fragen, wie können sie glauben, wenn sie nicht gehört, wenn ihnen nicht gepredigt wird, wenn es keine Botschaft gibt? sondern weiter in diesen: wie können sie die Liebe thun, die sie nicht kennen, wie können sie die gottgemäße Gerechtigkeit haben, wenn sie ihnen nicht geoffenbart wird aus Glauben in Glauben? Jesus Christus ist den Aposteln das ausschließliche persönliche Princip eines heiligen Lebens der Menschheit, seine Wirksamkeit aber für die Welt und für das Individuum vermittelt sich wahrlich nicht durch einen Glauben, wie ihn Jacobus am Ende der apostolischen Entwickelung, da der Mißbrauch und Mißverstand bereits zu rügen ist, als ein einzelnes todtes Moment der zersetzten Gesinnung vorstellt, vielmehr durch einen Glauben des Herzens (Röm. 10, 10.), dem Gott durch den heiligen Geist Zeugniß und Frucht gibt. Wo bleibt denn die Alleinherrschaft der historischen Aeußerlichkeit, wenn Niemand kann Jesum einen Herrn heißen, es sey denn durch den heiligen Geist? Warum gingen denn die Hauptapostel noch nach Samarien, den Mangel zu erfüllen an denen, die den historischen Christus schon angenommen hatten, wenn es nur auf einen Glauben ankam, wie der Verf. ihn darstellt? Warum sah denn Paulus in jenen Jüngern (A. G. 19, 1.) noch keine Christen? Weil sie den heiligen Geist nicht wußten, noch hatten. Aber dieses Dogma vom heiligen Geiste, in dem die Vermittelung aller Gegensätze (auch jedes Diesseits und Jenseits) und ein veto gegen jede Zerreißung des Organismus der apostolischen Lehren, der dieser §. sich schuldig macht, enthalten ist, deckt unser Dogmatiker ebenso zu wie die Mitte des neutesta-

mentlichen Begriffs vom Glauben. Der Kenner der Geschichte weiß, daß, seitdem im Streite gegen die Gnostiker zuerst, im Streite mit den Arianern zum zweiten Male die Kirche zu Formeln und Ausdrücken der Gemeinwahrheit gelangt war, dieser theologische Glaube, nach Form und Inhalt ein anderer als der religiöse, sich dennoch in die Rechte des letztern eindrängte; denn die gesetzliche Richtung führt mit Nothwendigkeit zur einseitigen Intellectualisirung des Begriffs der Religion, und z. B. Augustinus ist sich des Widerspruchs seines lebendigen Glaubens und seiner seligmachenden kirchlichen Rechtgläubigkeit nicht bewußt, und die Reformation selbst hat sich aus demselben noch nicht herausgearbeitet, wenn sie, indem sie von der Gerechtigkeit aus dem Glauben redet, zugleich von dem geglaubten Lehrartikel redet: allein, daß das Christenthum an sich (wie dieß freilich eben die Reformation wieder entdeckt hat) einen vitalen, sittlichen Glauben will, und diese Natur desselben durch sämmtliche Quellen, Eigenschaften und Wirkungen, die es ihm zuschreibt, zur Anerkennung bringt, dafür kann jetzt jeder wohlunterrichtete Katechumen hinreichend einstehen.

Der zweite Griff rührt nun die sittlichen Gebote, die bei der Verherrlichung des Glaubens verkürzt worden seyn sollen, selbst an. Das Evangelium oder die Kirchenlehre — dieß gilt ja dem Verf. gänzlich gleich — judaisirt auch darin, daß sie die sittlichen Vorschriften nicht als durch sich selbst wahre, ewige Gesetze, sondern als positive Gebote Gottes durch Christum betrachtet. Das Christenthum judaisirt in seinem Grundbegriffe von Sittenlehre? Nun wahrlich, das Judenthum selbst, nicht nur essenisches, philonisches, auch das A. T. (das doch dem Verf. im Judenthume mit begriffen gilt) löst schon auf so mannichfaltige Weise die willkürliche Satzung in das frei Erkennbare auf, hat schon eine so volle intellectuelle Gesetzesfreude (Ps. 19. 111. 119. u. s. w.), ent-

wickelt schon aus der **Verehrung** so volle emancipirende **Weisheit** in den salomonischen Lehren, erkennt die Harmonie des Gesetzes mit der Natur, die Immanenz der Gebote im Wesen Gottes und in der Schöpfung, kurz den *νόμος φυσικὸς* in so reichen Theologumenen an, daß es in desto größeres Erstaunen setzen muß, wenn die ihm in seiner exoterischen oder pharisäischen, talmudischen Art anhaftende arbiträre Moral vom Christenthume, das doch durch und durch ebenso sittliche Religion, wie religiöse Sittlichkeit ist, nicht überwunden worden seyn soll. Aber vergebens; Gott sey der allein Gute, Gott sey die Liebe, die Liebe Gottes sey Haltung seiner Gebote, des Gesetzes Erfüllung; es sey das Gesetz der Freiheit, in das wir hindurchschauen, Christus habe das Dogma und Gramma des Gesetzes abgeschafft und das Gesetz des Geistes aufgebracht (Matth. 19, 17. 1 Joh. 4, 16. 5, 3. Jac. 1, 25. Röm. 7, 6. Ephes. 2, 15.); es kann ihm doch nicht verziehen werden, daß Gott durch Christum nach wie vor Gebote gegeben. Warum nicht? Weil, wenn der Geist sich nicht fremd werden und in neues Auctoritätswesen fallen soll, die Gesetze ohne alle Einmischung Gottes durch sich selbst gelten müssen. Ja, wenn wir sie nur erst wüßten ohne Gott, wenn sie sich nur selbst setzen könnten ohne ihn, wenn nur der in seinem Naturdienste eigenherrische Mensch nicht an einer verfehlten und nichtigen Autonomie litte, wenn er nur anders frei seyn und werden könnte, als in Gott und durch Gott! Niemand kann wissen, wie er hier mit dem Verf. daran sey, ob er nicht auch den Philosophen an dem Kritiker des Christenthums verloren habe. Denn der pantheistische Philosoph erkennt die Nothwendigkeit des göttlichen Willens in der freien That des Menschen an, will, daß der Einzelne im Allgemeinen sich wisse, setzt der Natur den Geist voraus. Gibt es nun eine Autonomie ohne Theonomie? Ist denn nun das Chri-

stenthum, weil es irgend Theonomie ist, darum schon schlechte Heteronomie? Unser Verf. benutzt den fraglichen Satz nur, um, in Gemäßheit des kantischen Begriffs vom Statutarischen, die Bemerkung anzuschließen, die Theonomie wirke um so verkehrender, da unter ihrem Schutze ein rituelles Gebot, z. B. die Taufe, mit den sittlichen Vorschriften in Reihe trete, ja sich ihnen aus Ursache seines verborgeneren mystischen Grundes sogar alsbald vorordne. Ganz sicher läßt sich die Entstellung und Herstellung des Christenthums an diesem Momente des vor- oder nachgeordneten Sacramentes, und der unaufhaltsame Verfall der Kirche auf dem Punkte wahrnehmen, von wo die Ordnung des kirchlichen Lebens sich an die Stelle der Ordnung des Heiles setzt. Allein es folgt daraus gar nicht, daß sich der Begriff der Taufe nur in Widerspruch mit der sittlichen Idee habe realisiren lassen. Die Ansicht von der Taufe, „sie sey als Bedingung der Seligkeit der Reinheit des Herzens gleichgesetzt worden," ist überhaupt eine schiefe. Die Reinigung des Herzens ist dem Christen durch den Geist der Gnade vermittelt, die Gnadenwirkung durch den Glauben, das Siegel von beiden ist die Taufe. Und nun erst, sofern sie der Canal dieser Geistes- und Gnadenertheilung ist, und die im Zeitverhältniß erfaßte Geburt von Oben, wird sie ein solcher Gegenstand der Sehnsucht und der Freude, wie sie z. B. dem Cyprian de gratia erscheint. Nur so ist die Aeußerung des Gregor von Nazianz zu verstehen, die der Verf. in der Note anführt. Die Taufe ist ja keine L e i s t u n g des Menschen, daß sie etwa als solche könnte den sittlichen Forderungen Eintrag thun. Sie ist eine E r t h e i l u n g, eine Gabe, Gnade; aber daß sie ohne Gefährde des Seelenheiles dem Gläubigen fehlen könne, ist ja z. B. von einem Ambrosius am Grabe des Valentinian und

sonst nachdrucksvoll ausgesprochen, und niemals ganz verkannt worden.

Die Auffassung des Christlichen in den Aposteln und sogar in den Kirchenvätern ist dem Verf. so gänzlich mißlungen, daß man es nur aus dem mitgebrachten Vorurtheile und Uebelwollen sich hinreichend erklären kann. Denn auch der dritte Angriff, der der Lehre von den Belohnungen gilt, ist in jeder, in geschichtlicher und philosophischer Beziehung, ein arger Mißgriff. Also wir sind wieder auf Lessing zurückgeworfen, mit dem unsere Weisen aus allerlei Volk predigen: das Gute um des Guten willen? Also wir sollen eben nur wieder mit Aristoteles oder mit irgend einem Stoiker wissen, daß die Energie der Seele so gut die Seligkeit wie die Tugend sey? Der ehrliche Kant sieht sich, nachdem er das kategorische Sollen gesetzt, doch nach einem Können und nach einer Harmonie der Welt mit den Forderungen der Tugend um. Wohlan, auch unser Verf. erkennt den relativen Unterschied, That und Zustand, die Handlungsweise an sich und ihren Reflex im Gefühle. Nur soll das kaum Lohn genannt werden können. Warum denn nicht? Der Lohn und Preis wird bloß dann ausgesetzt, wenn die That und das Gebot keinen Grund in dem Thuenden und Gehorchenden selbst haben. Noch schlimmer ist der Fall in den Augen des Verfs., wird der Lohn selbst wieder zur reinen Gnadensache. Dieses zwar durch und durch irreligiöse Raisonnement ist darum nichts weniger als wissenschaftlich. Denn setzt es den die That begleitenden Zustand, so reicht der Begriff des Zustandes weiter als der Begriff ihres Reflexes im Gefühle. Und das Gefühl selbst ist noch als Angst und Trost im Widerspruche und Kampfe begriffen. Daher nimmt es die Versicherung in sich auf, daß denen, die Gott lieben, alles zum Besten diene. Die schlechthinige Selbstgenügsamkeit und Apathie zieht sich ein gerechtes Lächeln von Seiten jedes Lucianus

zu. Wiederum: der an sich schon schlechte Begriff des Lohns soll noch weiter verdorben werden, wenn er Sache der Gnade wird. Aber wie, wenn dir das selbst erst gegeben seyn muß, daß du verdienen kannst, oder wie, wenn die That selbst, die den Lohn bei sich hat, Wirkung der Gnade ist, oder wie, wenn das gerechte Subject zugleich das ungerechte ist und doch belohnt, also begnadigt wird? Diese sogenannte Wissenschaft vermittelt alle vorkommende Gegensätze dadurch, daß sie das eine Glied fallen läßt. So ist es mit dem Innern und Aeußern, mit dem Verdienste und der Gnade, mit der Gerechtigkeit und Güte, mit der Freiheit und Nothwendigkeit, mit der Gegenwart und Zukunft, mit Gott und dem Menschen. Die christliche Lehre ist wirkliche Vermittelung dieser Antithesen, und was will denn die Wissenschaft der Bibel, wenn sie sich weigert, die Momente der Vermittelung anzuerkennen und zusammenzufassen? Gut, die Vorstellung Lohn ist in der Schrift, so wie die Idee der Glückseligkeit auch in der Philosophie. Der erhabenste wie der niedrigste Standpunkt des sittlichen Subjects erkennt den relativen Unterschied der Heiligkeit und Seligkeit, der That und der Ruhe an. Die schlechthinige Einerleiheit wäre der Tod. Nun gibt es schlechte Vorstellungen von Lohn, und mit ihnen Lohndienerei, — lieblose Werkseligkeit. Wer aber ohne Religion ist, hat gar keine Fähigkeit, in diesem Bezuge, was schlecht oder gut sey, zu erkennen. Er denkt dennoch — unwissenschaftlich genug — Gebote, sittliche Forderungen, gleich als ob Forderungen möglich und nöthig seyen, wo Verheißungen weder möglich noch nöthig sind. Er sieht nicht ein, daß sich in und aus der Vorstellung des Lohnes mit der unbedingten Zuversicht und Gläubigkeit, welche der vergeltenden Liebe oder Gnadengerechtigkeit vertrauet, die sittliche Thätigkeit selbst entwickelt, und daß die reinste Liebe ein Glauben und Hoffen ist. Er

begreift nicht einmal den Verlauf der sittlich-religiösen Vorstellung, der schon im A. T. offen vorliegt, daß die kämpfende Tugend in derselben Proportion auf Lohn verzichtet, sich des Glückes entkleidet, in welcher sie sich dasselbe hoffend vorstellt, ja daß sie sich des Himmels und der Erde, jeden Glückes und des Lebens selbst begibt, um nur Gott zu haben und zu behalten (Ps. 73.). Und was ist an dem nicht erheuchelten Wollen des Guten um des Guten willen, an der nicht bloß vermeintlichen Vollziehung einer sittlichen Weltordnung mitten im Naturleben wohl irgend Besseres, Freieres, Sittlicheres als an der Bewegung zum Thun um Gottes und Christi willen? Darüber, daß der Verf. gegen Gestalt und Inhalt der neutestamentlichen Verheißung sich seine Augen verschlossen hat, darf nun nicht erst gehandelt werden. Denn wiederum gilt es für ihn nichts, daß derselbe Geist, der Gottes Kinder treibt, ihnen das Leben gibt, daß das Reich Gottes Friede und Freude im heiligen Geiste, daß, wer den Sohn Gottes hat, das Leben hat, daß der, der an ihn glaubt, nimmermehr dürstet, daß der Thäter des Wortes ist μακάριος ἐν τῇ ποιήσει αὐτοῦ, daß die Strafe der Lohnsucht und das Lob der Innigkeit und Freiheit der Liebe aus jedem Satze des Evangeliums auf irgend eine Weise spricht; er heftet den Blick an die verhaßte Vorstellung des Lohnes und des Jenseits und schmähet. Auf den Haß des Jenseits läuft auch hier wieder Alles hinaus. Wenn nun aber einerseits das christliche Leben die Ewigkeit, die Seligkeit wirklich und überall ausgesprochenermaßen schon hier innehat, und wenn andererseits die Philosophie die Leiden der Endlichkeit dadurch nicht überwinden kann, daß sie durch eingebildete Aneignung der absoluten Ewigkeit die Leiden nur selbst verewigt, so erhellt, daß diese ganze Kritik, die das Christenthum verkleinern soll, auf ihren Urheber allein zurückfällt.

Die Kritik, die den Aposteln so viele Wahrheit un-

terschlagen hat, wird mit den Reformatoren nicht besser umgehen. Luther und ein Paul Gerhard in seinem Geiste mögen die Herrlichkeit der Ehe in dem vollen Bewußtseyn von ihrer göttlichen paradiesischen Stiftung gepriesen haben: das thut nichts, es wird ihnen doch nachgewiesen, daß sie (in irgend einem Zusammenhange) eben nur ein Institut zur Ableitung der Brunst in derselben erkannten. Wie konnten sie anders, da sie die Erde für ein Jammerthal hielten? Denn der Hr. Verf. fragt nach der göttlichen Traurigkeit nicht, ohne welche freilich eine lutherische Lebensfreudigkeit nicht gedacht werden kann. Calvin lehrt: der Mensch fiel durch seine Schuld, jedoch Deo sic ordinante; dennoch ist der Sündenfall der protestantischen Theologie zufolge ein „Zufall", der dem lieben Gotte einen Querstrich macht. Dieselbe Theologie hat den freien Thaten Gottes noch nie ihre Nothwendigkeit abgesprochen; aber auf gut theologisch ist die Schöpfung ein „beliebiger Act", wenn wir Hrn. Dr. Strauß glauben. Er möge dann doch sagen, wie seine Kosmo-Theogonie kein unfreier, kein natürlicher Proceß sey. Es ist kaum nöthig, dieses Verfahren an noch andern sich darbietenden Beispielen zu charakterisiren. Da nun aber die jetzige Dogmatik nichts Anderes als die philosophische Verneinung der kirchlich-christlichen seyn will, so schließt sich ihre Einleitung durch eine eilige Darstellung des allmählichen Auflösungsprocesses der allgemeinen Glaubenslehre ab. Denn die Dogmatik ist berechtigt und verpflichtet, das Resultat zu ziehen von dem, was sich nach und nach, obgleich vermöge objectiver Nothwendigkeit, mit dem Dogma begeben hat.

4. Die moderne Wissenschaft.

Sie beginnt hier mit Baco und Cartesius, und entwickelt sich in Bekämpfung und Ueberwindung der

christlich-theologischen Vorstellung vom persönlichen Gott. Zwar das erste in größere Wirksamkeit getretene Moment der neuern Philosophie, Leibnitz — denn Spinoza's Lehre ist ein volles Jahrhundert hindurch fast ignorirt worden — ist theistisch, allein schon dieser Theismus legt wenigstens eben so viel Gewicht auf die Absolutheit, um welche sich die kirchliche Theologie nicht bekümmert hat, als auf die Persönlichkeit. Durch die prästabilirte Harmonie wird die Einheit von Natur und Wunder, vom Freien und Nothwendigen nur so eben gerettet; schon ist der concrete Theismus der christlichen Religion zum abstracten geworden. Die Persönlichkeit ist bereits in Nachtheil gesetzt; „denn eine (!) Person ist ohne das Vermögen einzelner (!) Willensacte nicht zu denken." Dieser mit der sogenannten natürlichen Theologie schon begründete Widerspruch zwischen dem Persönlichen und Absoluten tritt dann in Reimarus insofern hervor, als derselbe sich jedenfalls von der gar zu grillenhaften Persönlichkeit und Willkürlichkeit des Juden- und Christengottes, wenn auch noch nicht von Persönlichkeit überhaupt, lossagt. Während man an seiner Hand noch aus dem Tempel Gottes in der Natur in die Kirche geht, hat er seine Fragmente bereits im Pulte fertig. Nun entzog aber die kantische und fichte'sche Kritik der theistischen Persönlichkeit alle ihre angemaßten Gründe. Es wurde nachgewiesen, daß, gesetzt auch, daß sich der Weltbau wie ein menschliches Kunstwerk denken und der Weltbaumeister so über sein Werk oder über die Natur als todte Masse wie der Künstler hinausstellen ließe, doch der Beweis der objectiven Thatsache aus unserer subjectiven Nöthigung sich nicht ergebe; überdieß sey uns die Vorstellung einer Person, welche etwas außer sich und gegen sich stelle, nur innerhalb der Endlichkeit gegeben. Kurz, es blieb nur eine Weltordnung übrig. Der Gott des Christenthums wurde natu-

ralistisch, rationalistisch, idealistisch beseitigt und ersetzt. Es ließ sich, aller speculativen Wahrheit beraubt, nur noch moralisch interpretiren. Nun regte sich aber, wie Lessing es bezeichnete, der todt geachtete Hund im Grabe. Der Spinozismus, durch die ebenfalls wieder erweckten Gedanken Jacob Böhme's unterstützt und ergänzt, brachte durch Schelling und Hegel die Philosophie zur Besinnung. Man hatte den Wald vor lauter Bäumen nicht gesehen; man hatte das Absolute als Eins neben und außer dem Vielen gesucht; jetzt erkannte man das All als das Eine, die Selbstoffenbarung des Absoluten im All, die Einheit des Unendlichen und Endlichen. Nur einen Augenblick und in gutmüthiger Begeisterung konnte man glauben, in dieser Metaphysik die Wahrheit des christlichen Dogma's und den speculativen Schlüssel der Schriftauslegung wiedergefunden zu haben. „Ist Gott kein besonderes außerweltliches Wesen mehr, so ist die Schöpfung nicht länger ein Act göttlichen Beliebens, der ebensowohl hätte unterbleiben können, sondern ein mit der absoluten Idee nothwendig gesetztes Entwickelungsmoment, welches nur mit der Existenz des Absoluten selbst weggedacht werden kann; so ist die Vorsehung nicht mehr ein Hereingreifen einer der Welt äußerlichen Intelligenz, sondern die Immanenz göttlicher Kräfte und Gesetze in der Welt; so gibt es in den großen Entwickelungsstadien keinen Zufall mehr, so daß ein Sündenfall Gott gleichsam sein Concept hätte verrücken können und nachher durch außerordentliche Veranstaltungen gut gemacht werden müssen, sondern das Böse ist ein sich selbst aufhebender Durchgangspunkt in der Entwickelung des Guten; so ist die Offenbarung nicht als Ein-

gebung von Außen, noch als einzelner Act in der Zeit, sondern als Eins mit der Geschichte des Menschengeschlechts zu fassen, so ist namentlich die Erscheinung Christi nicht mehr die Hereinpflanzung eines neuen göttlichen Princips, sondern ein Schößling aus dem innersten Marke der göttlich begabten Menschheit heraus; so ist diese Erde kein Jammerthal mehr, dessen Durchwanderung ihren Zweck außer sich in einem künftigen himmlischen Daseyn hätte, sondern hier schon gilt es, den Schatz göttlicher Lebenskraft zu heben, den jeder Augenblick des irdischen Lebens in seinem Schooße beherbergt." Demnach, urtheilt unser Verf., hatte der Rationalismus schon in den Anfängen, die in das vorige Jahrhundert fallen, sein nun zu Tage gekommenes volles Recht. Sein Recht war die kritische Verneinung des kirchlich-christlichen Lehrgebäudes im geschichtlichen Sinne, eine Verneinung, die er jedoch deßhalb noch nicht vollenden konnte, weil er selbst zu dürftig an metaphysischem Gehalte war, um das vernünftige Dogma aus dem geschichtlichen mittels speculativer Umdeutung herauszunehmen. Der speculative (pantheistische) Rationalismus hat diese Umdeutung vollendet, wonach denn die Philosophie dem kirchlichen Systeme nichts mehr schuldet, als es eben als eine abgelegte Hülle dahin zu werfen. Und so ist denn, zufolge der Anmerkung S. 73., mit der christlichen Religion heute ohngefähr, wenn schon nicht ganz, derselbe Fall eingetreten, der das Judenthum im Momente ihrer Urerscheinung traf. Damals standen sich auch eine allegorisirende, esoterische Ansicht des Gesetzes und eine sinnliche, exoterische gegenüber; ein Gegensatz, der seine Kraft verlieren und in volle Herabsetzung der jüdischen Religion zur bloßen Vorstufe ausschlagen mußte, sobald

die Ideen, die bis dahin nur durch Vermittelung des historischen Elementes oder durch Umdeutung des buchstäblichen Inhaltes gewonnen worden waren, eine selbständige Geltung im Bewußtseyn des Zeitalters erlangten.

Die Acten sind also geschlossen, und dieß nicht nur, die Einleitung hat auch den Spruch gethan, so daß die Dogmatik nur im Einzelnen ihn zu rechtfertigen oder ihr eignes Grab sich zu graben noch übrig behält.

Der Verf. macht selbst in den letzten Zeilen der angeregten Note den verständigen Leser zugleich auf die Unähnlichkeit des Auslebens beider Religionen, der jüdischen und christlichen, wenigstens von fern aufmerksam. Die Unähnlichkeit wird doch wohl die seyn, daß das Judenthum seine Geltung nicht an die philosophische Idee, vielmehr an eine geglaubte Thatsache und deren Auslegung abtrat, während die jetzige Erbschaft der philosophischen Bildung zufällt, für welche es ja wahre Schmach und ein Widerspruch wäre, wenn sie der Welt zur Befriedigung der tiefsten Bedürfnisse noch ein Verlangen nach heiligen Männern und Thatsachen, nach Kirche, Sacrament, Bibel und Glauben zurückließe, oder bei entstehender Verlegenheit für eine Zeit des Durchgangs bis zur Herrschaft der reinen Vernunft noch einmal etwa Hegel's Schriften als göttliche, kirchliche zu setzen, ihm einige Apostel zu ernennen und für Reinheit der Erblehre Sorge zu tragen genöthigt würde. Bei so beschaffener Unähnlichkeit der beiden Fälle finden wir uns freilich unmittelbar veranlaßt, die behauptete Aehnlichkeit näher in's Auge zu fassen, d. h. zu fragen, ob denn wirklich das in Allegorie und geschichtlichen Buchstaben getheilte Judenthum zu seiner Zeit dadurch zur Vorstufe der Erkenntniß der Wahrheit sich heruntergesetzt habe, daß die Ideen, ihrer vormaligen Vermittelung enthoben, selbständige Herrschaft auszuüben begannen. Die

wirkliche Geschichte läßt uns etwas ganz Anderes erblicken. Höchstens ließe sich der Hergang so darstellen, wie es der Verf. mit den Worten des Hrn. Dr. Baur thut, wenn man ihn ausschließlich in der Entwickelung des essenisch-alexandrinischen Judenthums zum ebionitischen Christenthume setzen wollte, und kaum in diesem Falle. Unter dem Namen der Ebioniten kann man am meisten die jüdischen Gnostiker zusammenfassen, welche in eine durch Allegorie des Gesetzes vermittelte, mehr an griechische oder mehr an persische Weisheit sich anschließende, bereits fertige Weltanschauung Jesum Christum als ein Hülfs- und Erklärungsmoment eben nur aufgenommen hatten. Diese Judenchristen, denen Jesus nichts als der neueste, größeste Gnostiker war, die sich gar bald in ungezählte kleine Secten zersplitterten und durch eine fingirte Anschließung an den Namen Petrus Haltung und Ausbreitung ihrer Lehre versprachen, waren dennoch und blieben wesentlich Juden. Dem Christenthume derjenigen Apostel, die es wirklich der Welt bleibend eingepflanzt, völlig fremd, dachten sie sich die positive Urreligion in Adam gegeben, patriarchalisch, mosaisch, salomonisch, jetzt durch Jesum, aber stets jüdisch vermittelt, und in dieser Vermittelung zur Durchdringung und Eroberung der Welt geeignet. Auch ihnen reichte keine bloß wissenschaftliche Vermittelung aus; sie blieben geschichtliche Supernaturalisten. Ihre Vorgänger, zu denen der Verfasser des Buchs der Weisheit gehört, hatten sogar eine Art von Vermenschlichung der Weisheit in Salomo sich vorgestellt. Wieviel weniger aber hält jener Gedanke der Aehnlichkeit Stand, wenn wir auf Christum selbst oder auf Paulus achten, der durch die Verkündigung des Kreuzes und der Auferstehung Jesu zuerst den Juden und dann den Hellenen das Heil bietet! Wirken denn da die von historischer Bedingung emancipirten Ideen? Im Gegentheile, die Idee des sich vermittelnden Gottes,

des Logos, und die Ideen des religiösen Menschen, auf alttestamentlichem Grunde erwachsen, wenn schon durch eine anderweit angeregte Reflexion abstrahirt, hat nach persönlicher Wirklichkeit gesucht und sie in Christus Jesus gefunden, und der gegebene Christus Jesus, durch sittlich vermittelte Kräfte Gottes angeeignet, hat auch denen, die nicht von der alexandrinischen Weisheits- oder Logoslehre herkommen, diesen alttestamentlichen Inhalt durch sich selbst aufgeschlossen und sie so einer christlichen Gnosis theilhaft gemacht, dergestalt, daß das Christenthum ebensowohl die Wahrheit des historischen Judenthums als des gnostisch-allegorischen in sich aufnahm, an sich selbst als Thatsache über beide erhaben und beide zur pädagogischen Vorstufe heruntersetzend.

Sehen wir vom Schlusse der Einleitung noch einmal rückwärts den Gedanken des Verfassers prüfend nach, so stößt uns zunächst seine Ansicht über den anfänglichen und den vollendeten Rationalismus auf. Es verhält sich damit auf der Einen Seite ganz richtig. Nur ist ganz übersehen, einmal, daß der anfängliche Rationalismus den theistischen Glauben festhält und nicht bloß aus Scheu vor den Tiefen der Vernunft, sondern zugleich aus Abwehr des Pantheismus, mit Abscheu vor den grundlosen Tiefen des absoluten Verstandes sich gegen den nachfolgenden, umdeutenden, verschließt, demzufolge aber, je besonnener und religiöser seine theistische Beharrlichkeit ist, ohne dem Pantheismus anheim zu fallen, bald auf Lessing's, bald auf Kant's Spuren in die biblische und kirchliche Theologie zurückgetrieben wird und die anfängliche Verneinung des historischen Christenthums, ohne dem Orthodoxismus anheim zu fallen, wieder überwindet. Der Verf. findet es komisch, daß man noch an Reimarus Hand zur Kirche ging; es ist wenigstens eben so komisch, daß die zahlreichen Rationalisten vom frühern

Schlage, die es noch gibt, sich noch großentheils dem Principe und Systeme des Herrn Doctors widersetzen. Und doch ist das Eine wie das Andere wohl zu begreifen. Es kommt hierbei nicht bloß darauf an, ob man sich gegen mythische oder nach dem Selbstbewußtseyn der Evangelisten zurechtgemachte oder zunichtgemachte Geschichte Jesu sträubt und etwa die andere, ältere Art der naturalistischen Aufklärung der Wundergeschichten vorzieht oder nicht, vielmehr darauf, ob man sich um den letzten Rest des Glaubens, um alle Verehrung, um den lebendigen persönlichen Gott bringen lassen will oder nicht. Wer diesem Gott, dem nicht bloß möglichen und elementarischen, sondern dem wirklichen Schöpfer dient, dient, wenn auch unwissend, dem Gott, den das Evangelium verkündet. Dieser Religiosismus, wie ihn Klein nannte, regt alle die religiösen und vernünftigen Bedürfnisse wieder an, welchen am Ende nur die neutestamentliche Lehre und Verehrung Befriedigung bietet. Mit einigen Sarkasmen, im Uebrigen aber mit seichten Verdammnissen der Idee der absoluten Persönlichkeit, mit Reflexionen über die Einzelheit, die den Begriff des Persönlichen kaum berühren, hat der Verf. die speculativen Bestrebungen Weiße's, Fichte's und Anderer abgefertigt, welche über den Pantheismus hinaus oder in den Theismus zurückführen. Er hat bisher wenigstens nichts Genügendes gethan, um den Gottesbegriff im Weltbegriffe wiederzufinden oder die Schwierigkeiten zu heben, die dem Begriffe der Welt selbst nach vernichtetem Theismus entgegenstehen. Um so gewisser ist es, daß zwischen dem theistischen Rationalismus und dem absoluten Naturalismus noch ἐποχαὶ genug und keine bloßen Fortschritte liegen. Was aber die dazwischen liegende „Umdeutung" der Dogmen anlangt, so beachtet er nicht, daß es eine Umdeutung gibt, welche nie bis zur Verflächtigung und Wegwerfung des ganzen Systems gelangt, wenn sie nicht schon

mit derselben begonnen hat. Die Umdeutungen sind verschieden wie Zwang und Nothwendigkeit, wie Willkür und Freiheit. Wenn z. B. Lessing die Lehre von der ewigen Strafe in die unendlichen Folgen der freien Handlungen umdeutet, oder irgend ein Pantheist das Dogma vom Logos zum Begriffe des aus dem Einen gebornen All des Endlichen, so ist das im Grunde nicht Umdeutung, denn diese kann nur Umsetzung des in seiner Selbigkeit erhaltenen Objectes in andere höhere Erkenntnißform und die Wirkung seines immanenten Lebens seyn, sondern Versetzung, Verkehrung des Gegenstandes, Behandlung des Widersprechenden wie eines Entsprechenden, Verwirrung der Systeme und Principien selbst. Die Wissenschaft selbst ist die rechtmäßige Allegorie einer sinnlichen Vorstellung oder einer vereinzelten Thatsache; das gehört aber nicht zu ihren Rechten oder Pflichten, der intellectuellen Anschauung des sinnlich Vorgestellten vorzugreifen oder das Garaus zu machen. Ohne ein solches Anderswerden des überhaupt Gewußten gäbe es keine Geschichte des Glaubens oder der Theologie, der Denk- und Sprachformen. Wer sich aber und der Welt vorspiegeln will, der christliche Glaube habe sich ausgelebt und sey in seiner wissenschaftlichen Umdeutung zu nichts geworden, wird freilich, wie wir den Verf. es thun sehen, sich bemühen, ihm das Gebiet seiner Deutbarkeit und Auslegung möglichst zu beschränken, wird von vorn herein den Unterschied der expansiven biblischen Lehre und jeder engen kirchlichen Formel verwischen, wird eine Fülle von Bedeutungen, die sich das Dogma innerhalb der Schrift, dann innerhalb der Kirchengeschichte selbst gegeben, ignoriren oder unterschlagen, um es mit desto größerem Scheine des Rechts in der kümmerlichsten als der echtesten Gestalt zu erfassen und der Aufklärung zu opfern, wird von verschiedenen Wendungen der Entwickelung allezeit nur diejenige theilnehmen-

der verfolgen, welche zur Todtenbeschauung am eiligsten hinführt, während die ein neues Leben verkündigende unbeachtet bleibt. Oder verfahren unsere heutigen Kritiker der christlichen Religion anders? Hat Feuerbach nicht, um seinen Begriff vom Wesen des Christenthums zur größten plastischen Anschaulichkeit zu bringen, die heidnischen Elemente, von welchen sich die auf den gesetzlichen Standpunkt zurückgefallene Kirche nicht reinigen konnte noch wollte, dem Principe selbst als gleichartige angerechnet, durch dessen Kraft allein die Ueberwindung des Heidenthums weltgeschichtlich besteht? Und wenn dergleichen dem Verf. nicht zur Last fällt, welcher einfache unterrichtete Christ, daß wir nicht fragen, welcher Kenner der Dogmatik, kann wohl den christlichen vollen und wahren Theismus in irgend einem Punkte der Alternative, die wir oben auch S. 67. ausgezogen haben und die ihn dem Pantheismus zur Correction überliefern soll, wieder erkennen? Jeder Christ weiß und bezeugt, daß Gott die Liebe ist und so die Offenbarung, daß Gott durch sein Wort die Aeonen gemacht, sagt auch, daß Gottes freier Wille nicht anders kann als Gutes wirken, und jedem Schüler der Philosophie wird eingeprägt, daß der freieste Act der nothwendigste sey, und doch soll der Gedanke der göttlichen Schöpfung in einem Augustin oder Richard oder Luther nichts Anderes als die Vorstellung eines beliebigen Actes seyn, der auch unterbleiben konnte. Also in einem Entwickelungsgesetze, z. B. des Lebens einer Pflanze oder einer Raupe, ist mehr Göttliches und philosophischer Anerkennung Würdigeres, als im Begriffe eines Willens und Entschlusses? Ich möchte die Theologen wohl kennen, die in dem Nichtdaseyn göttlicher, der Welt immanenter Kräfte und dann in dem „Hereingreifen einer der Welt äußerlichen Intelligenz" ihren Begriff der Vorsehung, in einem Gott „das Concept verrückenden Zufalle" den Begriff des Sündenfalls

in dem „einzelnen Acte" und in der „Eingebung von Außen" ihren Begriff der Offenbarung wiederfänden, und die keine andere Wahl wüßten, als so zu denken oder die Offenbarung mit der Geschichte des Menschengeschlechts gleich zu setzen und dem sich überall „selbst aufhebenden Bösen" zuzusehen. Gesetzt, daß die Lehren des Offenbarungsglaubens dergleichen Ecken und Mechanismen an sich haben, als hier zu ihrem Wesen fälschlich gerechnet worden sind, so hat man doch sonst noch nie geglaubt, daß die Vereinerleiung und Einschmelzung der Dinge ein besserer Weg zur Erkenntniß der Wahrheit sey, als die schroffe Entgegensetzung. Substanzialisirt morgenländische Schwerfälligkeit das Böse, so wird dieser Fehler dadurch noch nicht gebessert, daß griechische Leichtfertigkeit es überhaupt verneint. Vermenschlicht der Glaube seinen Gott, so wird das Uebel dadurch nicht geheilt, daß die Verständigkeit ihn erst überhaupt verendlicht und dann krystallisirt, organisirt, animalisirt, ehe sie ihn personificirt, und dann sich einbildet, einen wirklichen Anfang diesem Lebenslaufe durch Setzung eines Einen und Allgemeinen gegeben zu haben, dem zum Denken und Thun, zum Seyn und Leben im Grunde noch Alles fehlt. Es mag seyn, daß die Rechtgläubigkeit den Gegensatz der Offenbarung und Vernunft mechanisirt hat, aber die Hülfe der Wissenschaft kann nicht darin bestehen, daß ich die gegensätzlichen Richtungen, den volksgeschichtlichen und wissenschaftlichen Entwickelungsgang, den philosophischen und prophetischen, die Wirkung der Wahrheit im Selbstvernichtungsprocesse des Ethnicismus und die positive zu einem gleichartigen Wachsthume vereinerleie. In der Mythologie ist der Theismus nur noch möglich und in zufälligen Erscheinungen vorhanden; in der testamentischen Religion das umgekehrte Verhältniß; die Philosophie verneint die individuellen Götter insgeheim, dort ist das Nein die Oeffentlichkeit; hier die

Natur begeistet oder das Einige absolute Seyn gedacht, dort die Welt geschaffen und der persönliche Gott das absolute Leben; hier die Fortschreitung ideell und geschichtslos, dort Anschauung und Thatsache; hier die Reihenfolge der Entwickelungen der leidentlichen, der ungläubig abergläubigen Frömmigkeit, dort die active Religiosität, das Organ der Wirksamkeit des objectiven Geistes Gottes. Wir finden in der Theorie des Verfs. nicht einmal einen Fingerzeig, der diese Verhältnisse verständlich machte, und das gerade soll Wissenschaft seyn, sie gänzlich unkennbar zu machen und die wissenschaftlichen Bestrebungen zu verleugnen, die die Einheit jener beiden Seiten in ihrem Grunde und Ziele und in dem gegenseitigen dazwischen liegenden Kampfe zu erkennen beabsichtigen?

Der Hr. Verf. findet in dem Verlaufe der neuern philosophischen Entwickelung seit Cartesius von Fortschritt zu Fortschritt die Ausbeutung und Besiegung des geschichtlichen Christenthums angebahnt. Die ontologischen und kosmologischen Weisen machten die Absolutheit Gottes geltend und verminderten schon die Persönlichkeit; die kritische Philosophie stürzte diesen philosophischen Theismus; nun aber ist erst materialistisch, dann idealistisch jener Anthropomorphismus nicht nur zerstört, sondern auch ihm theils die endlose Natur substituirt, theils die trinitarische christliche Lehre ganz umgedeutet worden. Der Deus naturaliter explicitus, der Pantheismus hat gesiegt. Er hat gesiegt, weil er gesiegt haben soll. Innerhalb der Wissenschaft ist durch Naturkunde die Unmöglichkeit der christlichen Weltanschauung, durch die Logik Hegel's der Sieg der All-Einheits-Lehre entschieden. Die gebildete Welt aber gibt die besten Auspicien; sie ist in unermeßlicher Mehrzahl wenigstens halb oder negativ gewonnen. Zu bekämpfen bleiben der kindliche Volksglaube, der nur eben geschont werden mag, die Frömmelei, die sich hinter

die Hierarchie steckt, und — die ganz unerträgliche Philosophie, die Hegel zu Trotz mit ihm und durch ihn über ihn in den Theismus hinauf oder herunter lenkt. Dieß ist die Meinung. Denn daß schon vordem der theistische Instinct jedesmal sich wieder wirksam bewies, wenn ein Spinoza oder Schelling aufgetreten war, daß auch Schelling's Schüler, Suabedissen, Troxler, in gewisser Weise Schleiermacher sich in die theistische Richtung warfen, dürfen wir, meint man, ebenso unbeachtet lassen, wie die Creations-Theorie der katholischen Theologen; wir schreiben ohnehin für die Gebildeten überhaupt, die man mit solcher geschichtlichen Genauigkeit verschonen muß, und haben schon mit richtiger Interpretation der hegel'schen Schriften genug zu schaffen.

Doch die Rechnung auf den factischen Sieg dürfte noch in anderer Beziehung bedenklich seyn. Schon der Name „moderne" Wissenschaft zieht die Stimmungen und Richtungen der gebildeten Welt mit in das Interesse. Numerische Verhältnisse trügen sehr. Wollte man sie oder den splendor, die felicitas zu den Kennzeichen der wahren Kirche mit Bellarmin zählen, so warnt die Kirchengeschichte mit Momenten, wenn nicht des Gnosticismus, doch der arianischen Macht, der Reformation im 16., des Rationalismus im 18. Jahrhunderte, die so bald vorübergingen. Die specifische Erwägung aber weist uns unter denjenigen Elementen des Zeitsinnes, die die moderne Wissenschaft auf ihrem Gipfelpunkte als ihre Vorstufen und Hülfen betrachtet, den materialistischen Naturalismus und den deistischen Rationalismus nach. Der eine hat den Geist überhaupt, insbesondere den sittlichen, der andere wenigstens die tieferen Forderungen sowohl des Geistes überhaupt, als auch des sittlichen Geistes wider sich. Da nun sich von selbst versteht, daß der Fortschritt der Erkenntniß der Wahrheit mit fortschreitender formaler

und stoffartiger Entsittlichung des Wissens nicht bestehen kann; da die Schule, von der wir reden, dieses auch bisher selbst, z. B. mit kräftiger Zurückweisung der groben oder feinen fleischlichen Theorien und Frivolitäten eines jungen oder alten Deutschlands, anerkannt und mit der That festgehalten hat, so fragt sich, ob sich ihr Pantheismus mit dem im Volksgeiste mächtigen Theismus in Ansehung sittlicher Wahrheit und Energie zu messen im Stande sey, und ob nicht ihre Verstärkung durch die materialistische Zeitrichtung, die doch in theoretischer Beziehung unerläßlich ist, sie in ebenso natürlichen Nachtheil gegenüber der sittlich-religiösen Macht der Gottgläubigkeit setzen müsse. Wir werden im zweiten Artikel sehen, wie schwach es bis jetzt mit der Ethik der speculativen oder negativen Religionslehre stehe.

Abgesehen jedoch von jener weiten Bedeutung der modernen Wissenschaft, da sie sich theilweise in die überhaupt schlechten und gemeinen Liebhabereien der heidnischen außer- und vorchristlichen Bildung verlieren und mit ihnen gegen den religiösen Ernst desselben Theismus, der am Judaismus und der vor- und außerchristlichen Gesetzlichkeit des hierarchischen Christenthums oder der äußerlichen Orthodoxie eine Entschuldigung seiner deistischen Neigung hat, verstoßen zu müssen scheint; vielmehr diese Wissenschaft ganz in dem Ernste angesehen, mit welchem sie sich als das Resultat des strengen Denkens und als den Inhalt des wahren Wissens ohne weitere Sorge um begleitende zeitliche Dinge betrachtet, so ist doch nicht zu leugnen, jenes Resultat oder dieser Inhalt kann an sich nichts ausschließlich Modernes heißen. Der todt geachtete Hund regte sich, um noch einmal mit Lessing so zu reden, nicht erst wieder, wenn Spinoza's Lehren auflebten; er hatte sich, nachdem er als letzter Ausläufer der heidnischen, neuplatonischen Philosophie zu Grabe bestattet worden war, als der natürliche An-

spruch des absoluten Verstandes und der ganz in sich selbst beruhenden oder schlechthin abschließenden Wissenschaft zu verschiedenen Malen innerhalb der christlichen Bildung mächtig wieder geregt. Den Erigena verstand man erst im elften und zwölften Jahrhunderte, wie er zu verstehen war. In Amalrich von Bena wandte sich diese Lehre ins Antinomistische, im Eckart schloß sie sich theils an die Dreieinigkeitslehre, theils an die höchsten Grade der Beschaulichkeit der christlichen Ueberlieferung an. So wie ihn Hr. Dr. Strauß versteht, findet sich Hegel im Eckart und im Proklos wesentlich vor. Das Moderne müßte also in zufälligen Erscheinungsarten, könnte vielleicht, wenigstens der mittelalterlichen gegenüber, in der bewußten Verneinung des Christenthums liegen. Aber auch in der letztern besteht es nicht, da der christliche trinitarische Theismus schon in seiner ersten Veröffentlichung mit dem griechischen Heidenthume auch diese absoluteste Selbstbehauptung desselben bekämpft und überwunden hat. Einleitungsweise oder vorläufig wäre also zu fragen, was denn nun in der Gesammtgeschichte des Wissens das Christenthum, in der Geburt und am Ende seines Lebens vom Pantheismus eingefaßt, für eine Bedeutung bekomme, da es doch eine solche behalten müsse; ob es etwa nur für die neue Welt-Mythologie gelten könne, durch deren allmähliche Ausbeutung sich der altgnostische oder platonische Natur-Gottesbegriff zum allgemeingültigen Weltgedanken verklären sollte, oder aber die Macht, nicht allein seine kirchlichen Erscheinungsformen durch sich selbst zu kritisiren, sondern auch die religiöse Vernunft gegen den Uebergriff der dazu erforderten Verstandesthätigkeit zu stärken, auf solche Weise aber diese moderne Wissenschaft zu präscribiren, von jenen seinen Anfängen her unwidersprechlich dargethan habe? Die vorliegende Glaubenslehre gibt mehr Grund, für das letztere Vertrauen zu fassen, als sie nimmt.

2.

Ueber Leitfäden zum Konfirmandenunterricht.[a])

Von

Rütenik.

[Mit Bezug auf seine christliche Lehre b) und auf Schweizer's Leitfaden c).]

Wer die betreffende Literatur überschaut, und bedenkt, wie selten ein regsamer theologischer Katechet sich lange überwinden kann, einem fremden Faden zu folgen, muss darin die Neigung erblikken, dass im Grunde jeder Befähigte sich einen eigenen Katechismus, wenn nicht für die Konfirmanden doch für sich machen möchte, und diese Neigung ist nicht schlechthin zu verwerfen, da eine Handlungsweise, welche nicht eigenthümlich wäre, auch streng genommen keine sittliche sein würde. Hierzu kommt, dass jeder Katechismus im Vergleich mit der heiligen Schrift zu sehr Menschenwerk ist, um als gebieterische Norm für Theologen auftreten zu dürfen. Darum spricht Luther: „erwähle dir welche Form du willst!" und besonnene Repräsentanten der Kirche können sich schwer entschließen, einen Landeskatechism vorzuschreiben; ja sogar für die Schulen scheint kaum ein etwas ausführlicher Katechism als buchstäbliche Norm anbefohlen werden zu können, weil er, wenn gleich elementarisch, doch mit dem Konfirmandenunterrichte harmoniren soll. Und könnte

---

a) Auf besonderes und ausdrückliches Verlangen des Herrn Verf. ist in der nachstehenden Abhandlung von der in den Studien und Kritiken gewöhnlich beobachteten Orthographie ausnahmsweise abgegangen worden. D. Corr.

b) Erster Teil, Glaubenslehre. 2te A. Berlin b. Dümmler 1834. Zweiter Teil, Sittenlehre. 2te A. ebend. 1841.

c) Leitfaden zum Unterr. in der christl. Glaubenslehre für reifere Katechumenen nach den Grundsäzen der evang. Kirche bearbeitet von Al. Schweizer, Prof. u. Kirchenrath. Zürich 1840.

auch das Recht des Kirchenregiments irgendwie deducirt werden, oder wollten sich die Kleriker fügen, so würde mit dem abnehmen der persönlichen Eigenthümlichkeit auch die Lebendigkeit abnehmen, so dafs nicht nur die Fortschreitung zum Ideal eines Katechism gehemmt wäre (da die besten Katechismen ihren Ursprung immer zugleich der Erfahrung verdanken), sondern auch die unmittelbare Ausübung an Wirksamkeit verlieren müfste, weil der Buchstabe tödtet; und der luther'sche Katechism empfiehlt sich unter anderm auch dadurch, dafs er die Eigenthümlichkeit des Katecheten weniger als etwa der heidelbergische beschränkt. Selbst die Erklärungen Luthers, die doch so sehr das Gepräge der Eigenthümlichkeit dieses großen Mannes und seiner Zeit an sich tragen, geniren manchen neuern Theologen wenig, indem die Alterthümlichkeit eine Freiheit der Auslegung zu gestatten scheint, die bei einem in jeziger Sprechweise abgefafsten Lehrbuch kaum möglich ist.

Aber die Frage, woher es komme, dafs auch fähige Theologen, denen keine Form vorgeschrieben ist, sich gern dem luther'schen Büchlein anschließen, führt uns auf die andere Seite der Sittlichkeit, welche neben der Forderung der Eigenthümlichkeit auch eine Neigung zur Uebereinstimmung mit andern wesentlich in sich schließt, gemäß jener allgemeinen Pflichtformel a): „jeder einzelne bewirke jedesmal mit seiner ganzen sittlichen Kraft auf die ihm angemessene Weise das möglich gröfste zur Lösung der Gesammtaufgabe in der Gemeinschaft mit allen." Und

a) Eine Formel ist, wie Novalis sagt, ein mathematisches Recept, und es gehört für jede Wissenschaft und Kunst zu den Idealen, nach Analogie der Mathematik Formeln aufzustellen, durch welche, wie bei algebraischen, die Analyse bestimmt wird. Diese Bemerkung soll zwar auch für die weiter folgenden Kanones gelten, doch mit dem Unterschiede, dafs diesen jener hohe Grad dialektischer Umsicht und Schärfe fehlt, wodurch die obige sich auszeichnet.

da Luthers Katechism eine bedeutende Autorität besizt, so kann der Anschluss an ihn pflichtmäßig sein. Dieser Geist der Einigkeit läßt sich in der christlichen Kirche von dem heiligen Gemeingeist nicht trennen, und auch für die Unterweisung der unmündigen dürfen wir die nötige Uebereinstimmung nicht dem Zufall anheimstellen, weil der Einzelne, wenn er nur seiner persönlichen Eigenthümlichkeit folgt, so sehr abgehen kann von der Hinwirkung auf das gemeinsame Ziel und die übereinstimmende Darstellungsweise so sehr vernachlässigen kann, dass die Vereinigung der Kräfte zur Lösung der Gesammtaufgabe vermindert, wenn nicht gar in schädliche Diskrepanz verwandelt wird. Wenn nun das „möglich Größte" nur geschehen kann, wo beiden Anforderungen der Sittlichkeit (eigenthümlich und den andern gleich zu handeln) genügt wird, so gibt es auch hier nichts besseres, als das apostolische ἀληθεύειν ἐν ἀγάπῃ (Eph. 4, 15.), d. h. Verständigung. Zu dieser Verständigung gelangen wir aber weniger dadurch, dass fertige Katechismen herausgegeben werden, als durch Besprechung über Grundsäze und Grundzüge. Nächstdem erscheint ein hodegetischer, d. i. ein solcher Leitfaden, welcher sich mit dem Katecheten bespricht, was vorzugsweise zu urgiren, was und wie es nach Umständen abgekürzt, verdeutlicht oder erweitert werden könne, ein solcher instruktiver Leitfaden erscheint schon seit einiger Zeit nüzlicher, als ein Katechism, der die Lehrsäze in Frag und Antwort bestimmt ausgeprägt und in bündiger Folge liefert, um wol gar den Konfirmanden in die Hände gegeben zu werden. Lezteres muss je länger desto misslicher werden, weil der Katechet je länger desto mehr zu ändern wünschen wird. Sagten wir nun schon, dass jeder Pfarrer seinen eigenen Katechism brauchen dürfte, und müssen wir jezt noch hinzufügen, dass der Katechet durch Forschung, Erfahrung und äußere Umstände vielleicht schon nach einigen Jahren

dahin geführt wird, Aenderungen an Inhalt und Form vorzunehmen, so wäre, wenn auch jeder Katechet seinen eigenen Katechism in die Hände seiner Konfirmanden gelegt hätte, dies doch um so mehr ein Uebel, je buchstäblicher das Buch benuzt werden soll, weil eine Hemmung des Talents, welches in Benuzung der heiligen Schrift wie des Gesangbuchs, in der Herausstellung des notwendigsten oder wichtigsten, in der Auffindung des besten Ausdrucks, der angemessensten Beispiele zur Anwendung, Gedankenfolge, Disposition ꝛc. unaufhörlich fortschreiten muss a). Wie viel weniger lässt sich nun gar ein gemeinsamer Katechismus für viele und vollends auf lange Zeit denken! — Wenn demnach Luther auch nur fordert, der Einzelne solle bei einerlei (bei der einmal von ihm erwählten) Form bleiben und daran „keine Syllaben ändern Jahr ein Jahr aus", so kann das auf heutige ordinirte evangelische Pfarrer bezogen doch wol höchstens für stehende Artikel, wie Dekalog, apostolisches Symbolum, Herrngebet und Einsezungsworte gelten.

In der That ist die Benuzung der unaufhörlich sich mehrenden gedruckten Leitfäden eher eklektisch und negativ als normal: der fleißige Katechet saugt wie eine Biene aus diesem und jenem Büchlein Honig, welchen er in seine Zelle trägt: aber Verständigung und Fortschreiten im Großen kann nur spärlich auf diese Weise gefördert werden. Hierzu führt eher ein berathender, heuretischer Wegweiser, wie wir ihn oben bezeichnet haben, der die verschiedenen Individualitäten eben so vereinigt wie er sie respektirt, und eben so das überall gleiche für alle enthält, wie auf lokales und temporäres Rücksicht nimmt.

Vor dem Entwurf eines solchen Leitfadens werden

a) Es lässt sich zwar der Nuzen nicht verkennen, welchen fest eingeprägte Lehrsäze haben müssen, dazu kann man aber ohne einen den Kindern in die Hand gegebenen gedruckten Leitfaden gelangen, und zwar so, dass man von Jahr zu Jahr bessert.

jedoch Kanones aufzustellen sein, welche als Wahrzeichen für die Vereinigung und Freilassung der Individualitäten, als Kriterien für die Prüfung und zugleich als Formeln (s. o. d. Note) für die Entwiklung gelten, und ich biete zu diesem Behufe dar, was mir nach zwanzigjähriger Praxis als das beste erscheint.

Betrachten wir die Anfänge der meisten Katechismen, so scheinen sie ohne bestimmte Voraussezung dessen entstanden zu sein, was dem eigentlichen Konfirmanden-Unterrichte vorhergehen sollte, und das hat den Nachteil, dass nun dieser Unterricht sich bei dem elementarischen, der Milch oder den Präliminarien zu lange aufhält und dann aus Mangel an Zeit dasjenige, was unmittelbarer zum Eintritt in den Kreis der mündigen Kirchenmitglieder gehört, über's Knie bricht. Es geht ja Katecheten nicht besser als Universitätslehrern die der unverhältnissmäßigen Einleitungen wegen kaum zur Mitte gelangen, dann dubliren, galoppiren und doch wol vor dem Ende abbrechen müssen, wobei aber die Studiosen zu kurz kommen. Will der Katechet den Unterricht über die Zeit hinaus verlängern, so schwinden Geduld und Aufmerksamkeit, anderer Nachteile zu geschweigen, welche dem gewissenhaften Pfarrer leid thun müssen. Hütet man sich nun vor dieser Klippe, so läuft man Gefahr, in Begriffe, welche recht eigentlich in den Kreis des Konfirmandenunterrichts gehören, auf eine Weise eingehen zu wollen, welche über das gemeinsame Bedürfniss hinausgehend entweder unverständlich oder so zeitraubend ist, dass nun andre eben so wichtige Teile der Lehre aus Mangel an Zeit desto oberflächlicher behandelt oder gar ganz übergangen werden müssen; man kann auch auf Kosten der Glaubenslehre zu weit in die Polemik, in die Darstellung kirchlicher Verhältnisse und in die Pflichten künftiger Berufskreise eingehen; wenn man aber Disputationen, Vorlesungen und Predigten statt der Katechisa-

tionen hält, so wird bei dem gewöhnlichen Maß von Fähigkeit und Zeit wiederum der Tag der Konfirmation zu früh kommen, und der eifrigste kann in dem Bestreben, die unmündigen sofort den selbstthätigsten unter den mündigen gleich zu machen, auf einigen Punkten so weit gehen, daſs er sich seiner Ungleichmäßigkeit wegen Fehler vorzuwerfen hat, die er nicht wieder gut zu machen im Stande ist. Wir werden demnach eine Formel zur Bestimmung der Grenze brauchen, welche etwa so lautet: „seze weder zu viel noch zu wenig voraus und befähige für die Predigt, greife ihr abe nicht vor!" wo Predigt in weiterem Sinne zu nehmen ist, in Gemäßheit des vorher gesagten. Hiernach dürfte der ganze erste Teil des Schweizer'schen Leitfadens, mithin mehr als ein Viertel des Buchs, in den vorbereitenden Schulunterricht gehören, und der Herr Verfasser würde sich viel Dank erwerben, wenn er einen vorbereitenden Katechism für die Schullehrer derjenigen Prediger schriebe, welche nach seinem schäzbaren Leitfaden katechisiren möchten. Freilich müſste das Schulbuch eine noch weit verständlichere Fassung erhalten, als man von dem vorliegenden Faden ohnehin wünschen wird a). Auch ich habe je länger desto mehr vorausgesezt, daſs die sechs ersten Paragraphen von S. 1—63 der zweiten Ausgabe meiner Glaubenslehre in den Schulen gelehrt

a) Der Herr Verf. sagt, daſs ein tüchtiges Lehrbuch für Gymnasien noch nötiger wäre als ein Leitfaden für reifere Konfirmanden, was jedoch zu bezweifeln ist, denn grade für die Richtung des Verf. haben wir Böttticher und Karsten, und für andere Schmieder, Marheineke u. s. w. Da wird jede Richtung gewiſs nicht untüchtig repräsentirt; nötiger ist ein elementarischer, vorbereitender Leitfaden für unsern Zwek. Noch willkommner wäre Schweizer's Leitfaden, wenn er mehr Erläuterungen enthielte, z. B. über die hier zu denkende Persönlichkeit des heiligen Geistes. Schäzbar sind Verbesserungen der Bibelübersezung für den Unterricht.

würden, und deſshalb mit den Lehrern konferirt. Das beste wäre, wenn jeder Prediger einen vorbereitenden Lehrgang ausarbeitete, und die Handschrift alljährlich revidirte. Dies Elementarbuch würde die Lehren vom allgemeinen Gottesbewuſstsein, von der Welt und menschlichen Natur (erster Artikel), die Lehre von Christus und seiner Kirche aber nur geschichtlich, deſsgleichen Bibelkunde und biblische Geschichte, eine möglichst schlichte Erklärung des Herrngebets, ferner Sprüche und Lieder, kurz alles enthalten oder andeuten, was und wie es jeder Kleriker für seinen Konfirmandenunterricht voraussezt. Der Konfirmandenunterricht würde dann mit der Frage anfangen können a): womit begann Christus sein öffentliches Lehramt? Antw.: mit der Verkündigung des Reichs Gottes, Mark. 1, 14. 15.; so daſs eine vorläufige Andeutung dieses höchsten Gutes als des Zwekkes Jesu, der menschlichen Bestimmung, des ewigen göttlichen Rathschlusses, des neuen von Christus gestifteten Gesammtlebens, des Reichs Christi, des Zieles der Kirche, des Himmelreiches auf Erden, der Bestimmung des Menschengeschlechts, oder wie sonst das Ideal des Christenthums genannt wird, — zu der Frage führte, wodurch Christus sein Reich und die Förderung desselben sicher gestellt habe? Antw.: das durch seine Erscheinung (dreifaches Amt ꝛc.) gestiftete Reich wird vor allem durch die heilige christliche Kirche erhalten und vermehrt. — Der instruktive Leitfaden müſste mit dem Katecheten berathen, wie von Anfang an die gehörige Oekonomie zu beobachten sei.

Was nun die andre Seite unsrer Grenzformel betrifft, scheint uns der Schweizer'sche Katechismus nirgends zu weit gegangen zu sein, denn wiewol er Predig-

a) Mit der Bedeutung der Konfirmation oder des Konfirmanden-Unterrichts anzufangen kann natürlich nur als Vorwort gelten.

ten zitirt, hat er sich ja der Sittenlehre enthalten und die nötigen Glaubenssäze in möglichster Kürze gegeben; mir aber möchte man vorwerfen, dass ich, besonders im zweiten Teil (Sittenlehre), der Predigt vorgegriffen habe. Jedoch ist auch nicht meine Meinung gewesen, dass Alles, so wie es dasteht, im gewöhnlichen Konfirmandenunterrichte vorgetragen werden soll. Wieviel? darüber müsste der gewünschte Wegweiser nach Maßgabe der Zeit und des aufzustellenden Begriffs der Konfirmation seine Stimme abgeben, und ich gestehe, dass ich namentlich über Ehe und Kinderzucht manches aufgenommen habe, was dem Alter unsrer gewöhnlichen Konfirmanden zu fern liegend der Predigt vorgreift, und dies würde dann in die Unterweisung Konfirmirter, welche mehr als mündige zu betrachten sind, also in Kirchenkatechisationen mit erwachsenen, in den Unterricht oberster Schulklassen, Privatunterricht rc. gehören. — Ich hatte bei Abfassung der Sittenlehre die Nebenabsicht, junge Theologen auf den Schaz der praktischen Exegese hinzuweisen, welchen Schleiermacher in seinen Predigten niedergelegt hat, und dann muss ich mich freilich auch der Schwachheit rühmen, dass ich mich von den feinen Bemerkungen, allseitigen Beziehungen und tiefen Blikken in den Geist des Christenthums schwer losreißen konnte [a]).

Wenn wir nun alles, was noch nicht zur Christologie gehört, ja sogar bei Schweizer den zwar positiv christlichen, aber zu allgemeinen (abstrakten) Teil S. 48—71 abschneiden oder vorweglassen, so wird dadurch zwar die von ihm befolgte und gewöhnliche Disposition vereinfacht, da jedoch auch auf Vollständigkeit zu sehen ist, so fragt

a) Beiläufig gesagt, hat grade dies predigtartige manchem erwachsenen Laien das Buch lieb gemacht, was dann auch die Folge hatte, daß diese Christen sich mit Schleiermacher's Predigten so befreundeten, wie ich es für einen wahren Segen meiner Arbeit halte.

sich, wie folgende Formel zu befriedigen sei? nimm alle wesentlichen und wichtigen Punkte der Glaubens- und Sittenlehre in die einfachste Einteilung auf! und der hodegetische Leitfaden, wie wir ihn wünschen, muſs das wesentliche und wichtige angeben. Da das wesentliche in seinem steigen und fallen zugleich das Maß der Vollkommenheit ist, so müsste der Wegweiser sich möglichst genau an die Bedeutung des Akts der Konfirmation halten, und dann scheint das wesentliche dasjenige zu sein, was in allen Katechismen einer Konfession gleichmäßig herauszustellen ist, wogegen in verschiedenen Gemeinden und Zeiten nicht ein und dasselbe gleich wichtig zu sein braucht, je nachdem für Glaube, Gesinnung, Sitte, Einrichtung und Lokalität eigenthümliche Verhältnisse, Mängel oder Bedürfnisse zu berüksichtigen sind. — Sehen wir von hier aus auf den Leitfaden von Schw., so möchte er in Betreff der Glaubenslehre das Wesentliche zur Genüge enthalten, auf das Wichtige hat er sich jedoch nicht eingelassen und sich eben so wenig die einfachste Einteilung zum Zwek gemacht; denn leztre ist zwar, wie sich erwarten ließ, logisch schön, aber für den gewöhnlichen a) Konfirmanden nicht übersichtlich und durchsichtig genug. Auch ich gestehe, dasſ ich zwar durch die geringe Anzahl von Lehrsäzen, indem die ganze christliche Lehre (mit Einschluſs der Sittenlehre) auf 40 kurze Lehrsäze reduzirt ist, eine große Einfachheit erreicht habe, vermöge welcher der Konfirmand das Ganze als solches aufzufassen im Stande ist; aber meine Disposition hat bedeutende Mängel, namentlich steht sie in Betreff der Wiedergeburt und Heiligung gegen den Schweizer'schen Entwurf zurük. — Luther's Katechism kann hierbei wenig helfen; denn er gibt keinen Zusammenhang an, sondern überläſst dem Katecheten die Auffindung eines

a) Schw. schrieb für „reifere Konfirmanden".

solchen. Uebergänge lassen sich freilich immer finden, man mag die Hauptstükke in welcher Folge man will aufstellen, denn das Christenthum ist ein lebendiges Ganze; es fragt sich aber, wie wird das Christenthum am natürlichsten (genetisch) und aufs einfachste für die Auffassung der Konfirmanden, wie sie durchschnittlich sind, entwikkelt, so daß sie nach genommener Einsicht im Stande sein können, Bekenntniss und Gelübde beim Eintritt in die Reihe der Mündigen abzulegen. Da nun der Luther'sche Katechism ein solch organisches Ganze, dessen Zusammenhang leicht so durchschaut werden könnte, dass man die Notwendigkeit der Teile in ihrer gegenseitigen Beziehung unter Fortschreitung des Ganzen (Ephes. 4, 16.) begreift, nicht andeutet, so sehen wir auf den andern Repräsentanten der protestantischen Katechismen, den Heidelberger, und finden sofort die große Teilung in Glaubens- und Sittenlehre bestimmt ausgesprochen, indem Dekalog und Herrngebet als dritter Teil des Ganzen so dargestellt werden, dass daraus die Dankbarkeit für die erlangte Gnade hervorgehen soll, wogegen bei Luther zweifelhaft ist, ob der Dekalog nicht, wie das Alte Testament überhaupt, zur Vorbereitung, nämlich zur Erkenntniss der Sünde, um das Gefühl der Erlösungsbedürftigkeit zu erregen, dienen und gar keine abgesonderte Sittenlehre, als Lehre von den guten Werken, Statt haben soll a). Jene Trennung ist wol deßhalb herrschend geworden, weil es scheint, als ob nur auf diese Weise sowol die Glaubenssäze unter sich, als auch die Pflichtsäze unter sich in gehörigem Zusammenhange dargestellt werden können, was aber näher betrachtet ein mehr wissenschaftliches als praktisches Interesse hat, da für das Leben ein wichtigerer Zusammenhang gilt, welcher darin

---

a) oder soll die zweifelhafte Haustafel eine Sittenlehre vorstellen? sie repräsentirt wenigstens das Bedürfniss.

besteht, daſs unser Glaube eins sei mit unserm Wandel, nicht nur im allgemeinen, sondern auch in besondern Handlungsweisen, ja selbst in jeder vollständigen Handlung, d. i. That. Der Glaube an sich ist in der Wirklichkeit gar nicht vorhanden, sondern ein Abstraktum, und der Spruch: so wir im Geiste leben (lebendig glauben), lasset uns auch im Geiste wandeln! will nicht, wie der Heidelberger Katechism und seine zahllosen Nachfolger mit der Lehre thun, das Leben in zwei Hälften spalten, sondern beides soll sich jederzeit durchdringen und keins ohne das andre gedacht werden. Ohnehin verführt diese Trennung leider nur zu oft auch den eifrigsten Katecheten, die Sittenlehre unverhältnisſsmäßig abzukürzen oder gar ganz wegzulassen, und wie wir in der Lehrweise des Erlösers und der Apostel (der Römerbrief kann unsre Ansicht nicht umstoßen) nichts weniger als eine solche Scheidung, wohl aber Glaube und Tugend im Gleichgewicht erblikken, so ergibt sich für unsern Konfirmandenunterricht die Formel: vereinige die Glaubens- und Sittenlehre, aber so, daſs sich beide das Gleichgewicht halten! Gewiſs wollte auch Schweizer dieses, wenn er in der Vorrede sagt: „die Sittenlehre blieb weg; der Lehrer wird sie lieber selbst übernehmen und entweder aus allen betreffenden Dogmen belebend ableiten, oder an den Abschnitt von der Heiligung anreihen"; denn da leztres zwar das bei weitem leichtere Verfahren, aber auch wenig besser ist als die völlige Absonderung, und offenbar nur ein Notbehelf, weil man noch nicht dahin gelangt ist, zu jedem Glaubenssaz den entsprechenden Sittensaz zu haben, so bitten und hoffen gewiſs mit mir noch viele, daſs der durch die Herausgabe der Schleiermacher'schen Ethik und sonst bewährte Herr Verfasser, da er nun in diese Sphäre tiefer eingegangen ist, sich durch Lösung dieser Lebensfrage auch um die Katechetik das größte Verdienst erwerben wolle; nur scheint

dann die ganze Anlage gleich von vorn eine andre sein zu müssen. Ob die Art, wie Schwarz in den Studien 1832 (Heft 1.) die Wiedervereinigung versucht hat, zum Ziel führen werde, bezweifle ich; aber jeder Beitrag zur Einigung der beiden Lebenshälften ist schäzenswerth, und ich gestehe, besonders dieserhalb mit großem Verlangen nach dem Schweizer'schen Katechism gegriffen zu haben, weil ich überzeugt bin, dass gerade sein Verf. zur Lösung der höchst schwierigen Frage viel vermag. In „wenigen Wochen" ließ es sich freilich nicht erfinden und zugleich ausführen. Aber was soll ich zu meiner christl. Lehre sagen? Früher glaubte ich genug zu thun, wenn die Glaubenslehre recht ethisch und die Sittenlehre recht dogmatisch wäre, und das wird man der zweiten Ausgabe der Glaubenslehre so wie der Sittenlehre nachsagen müssen. Aber schon vor mehreren Jahren, wo ich durch die Nachricht, dass eine neue Ausgabe der Sittenlehre nötig sei, überrascht wurde, hätte ich gern eine gänzliche Umarbeitung derselben vorgenommen; denn ich war teils durch Veränderung der Parochie, teils durch einen größeren amtlichen Kreis, wo ich viel zu beobachten Gelegenheit hatte, zu der Ueberzeugung gelangt, dass doch wol nur wenigen vergönnt sein würde, meinem Plane zu folgen, ja mir selbst wurde es unmöglich, zwei Kurse so durchzumachen, dass der erste vom Glauben ausgehend zu dem Sittlichen gelange, der zweite umgekehrt vom Sittlichen ausgehend auf den Glauben zurükkomme. Was ich aber nun ergriffen hatte, konnte ich in der neuen Ausgabe des einen Teils nicht ausführen, und da meine große Liebe und Mühe, mit welcher ich ihn vor acht Jahren unter ungünstigen Verhältnissen ausgearbeitet hatte, belohnt war durch die Freunde, die er gefunden, obgleich kaum eine Zeitschrift ihn beurteilt haben mag, so konnte ich nicht umhin, diesem stillen Kinde meiner Liebe das Leben zu erhalten, und habe zwar überall zu bessern ge-

sucht, auch einen größern Abschnitt erneut und einen andern neu hinzugethan, ich rechne aber auf beide Teile vorzüglich deshalb, weil, wenn es mir gelingt, einen instruktiven Leitfaden, wie ich ihn oben bezeichnet habe, zu entwerfen, ich Behufs weiterer Ausführung des Einzelnen auf sie der Kürze wegen verweisen kann. Und ich gedenke nicht zu warten, bis der philosophischen Theologie gelungen sein wird, jene Korrespondenz in ununterbrochener Polarität dargelegt zu haben, da es sich überdieß noch fragt, welchen Gebrauch der Katechet für seine Konfirmanden davon würde machen dürfen.

Wir suchen also eine Disposition, welche aus dem christlichen Leben entnommen ist, und dürfen uns weder einseitig an das Leben des Einzelnen halten, wie seither geschah, denn dadurch wird teils nur eine unvollständige Ansicht vom Christenthum gewonnen, teils mag auch darin die Ursach der leidigen großen Trennung des dogmatischen Elements von dem moralischen zu suchen sein. Vielmehr kündigt sich das bessere schon darin an, daſs man seit einiger Zeit das Reich Gottes zur Grundidee gemacht hat, dessen Gliederbau die Disposition für den Katechismus hergeben soll; ich bin aber, nachdem ich zehn Jahre hindurch auf diese Weise katechisirt hatte, zu der Ueberzeugung gelangt, daſs diese Basis zu breit, und keine Einteilung für dieselbe in der heiligen Schrift vorgezeichnet ist, denn Röm. 14, 17. oder 1 Kor. 12, 4—7. wird niemand für hinreichend erachten. Deshalb müssen wir die Grundidee mehr fixiren und uns an das Urchristenthum halten, wie es sich in der ersten christlichen Kirche organisch ankündigt. Je mehr wir aber der bisherigen Methode entgegen die Gemeinschaft zum Grunde legen, desto mehr könnten wir in den Fehler gerathen, die Beachtung der Einzelnen in Schatten zu stellen, da doch die Gemeinschaft aus Einzelnen besteht, und eben so wenig das Leben des Einzelnen ohne die Gemeinschaft wie umge-

lehrt die Gemeinschaft ohne das Leben des Einzelnen zu verstehen ist; wir stellen daher Behufs der Einteilung diese Formel auf: teile so ein, dass du, indem du den ursprünglichen Organismus der Kirche zum Grunde legst, eben so sehr die Gemeinschaft wie den Einzelnen berüksichtigst. Nehmen wir nun an, dass Schleiermacher die wesentlichen Grundzüge der Kirche so dargestellt hat, wie sie im N. Testament und der Geschichte des Christenthums wirklich vorhanden sind, so stellen sich folgende vier Teile dar: A. h. Schr. und Dienst am g. Wort; B. die Sakramente der Wiedergeburt und Heiligung; C. Amt der Schlüssel oder Kirchenzucht; D. Gebet im Namen Jesu (Vollendung der Kirche). Es ist dieser Fund zwar außer mir auch von Bötticher, Karsten und jezt von Schweizer benuzt, aber noch nicht in dem unserer Teilungsformel gemäßen Umfange, wiewol diese Einteilung sich auch dadurch empfiehlt, dass sie den drei andern Formeln ebenfalls entspricht. Denn was den Anfang betrifft, so haben wir oben zwar mit der Stiftung des Reichs Gottes durch die Erscheinung Christi begonnen, als ob die Christologie der Lehre von der Kirche vorhergehen sollte; indess wurden wir auch sofort zum Begriff der Kirche geführt, und wenn der Werth der h. Schr. namentlich in dem Zeugniss von Christo besteht, so wird man leicht errathen, dass jene (erste) Formel mit unsrer Einteilung und insbesondere mit A nach der Seite des Anfangs hin vollkommen übereinstimmt. Eben so genügt aber diese Einteilung vorläufig auch der andern Seite der Grenzformel, da diese vier wesentlichen Grundzüge nichts aussagen, was ungehörig wäre für den, der ein bewusstes und mitwirkendes Glied der Kirche werden soll. Der instruktive Leitfaden muss freilich nicht allein die fernere Einteilung geben, sondern vor ungehörigem um sich greifen schüzen. — Nicht min-

der stimmt der vorstehende Grundriss zur zweiten Formel; ja hier springt die Richtigkeit der Einteilung nicht nur nach der Seite der Einfachheit in die Augen, sondern das Wesentliche der Konfirmandenlehre kann gar nicht anders in abgerundeter Vollständigkeit übersichtlich vorgestellt werden, man möge an den Glauben oder an die christliche Sitte denken, wie es ja auch bei einer vollständigen Vorstellung von der christlichen Gemeinschaft nicht anders sein kann. Was namentlich Schwarz schon in seiner Katechetik verlangte, die katechetische Entwiklung solle der Entfaltung einer Knospe ähnlich sein, so dass von Anfang das Ganze gegeben, nur immer mehr, nach allen Seiten zugleich, auseinandergelegt werde, womit auch die schöne Abhandlung von Sack über die katechetische Behandlung der Lehre von der Dreieinigkeit übereinstimmt (s. Studien 1834, erstes Heft), gerade das gewährt unsre Einteilung, wenn man nicht vergißt, dass diese vier Hauptteile die Grundzüge eines organischen Ganzen sind, so dass zwar B ohne A nicht sein kann, aber doch auch A mehr erkannt wird in B, wie ferner zwar A und B müssen vorhergegangen sein, wenn C verstanden werden soll, wie aber jene erst in Bezug auf dieses völliger können erkannt werden, und so steigt nicht nur die Achtung vor A, B und C, wenn man diese in D erblickt, weil sich hier die Wirkungen konzentriren, sondern wie die Knospe schon die vollendete Blüte ahnen lässt, so schwebt D von Anfang vor [a]. — Am mehrsten

a) Schweizer widmet dem D zwei Fragen (§. 147.): wie macht uns der h. Geist für die einstige Vollkommenheit empfänglich? Durch das Gebet im N. T., welches, immer auf das vollendete Heil hingerichtet, alle Dinge auf dieses bezieht. Lied 261 (Zürcher Gsgb.) [Der Vf. bemerkt unter dem Text: das Gebet wird sonst mehr zur sittlichen Lebensäußerung, Dankbarkeit, gerechnet, doch deutet auch der Heidelb. Ktchm. an, Gott gebe den h. Geist denen, die ihn bitten. So ist es auch Gnadenmittel.] Luk. XI, 13. Joh. XVI, 23. Gal. IV, 6. 7. Röm. VIII,

dürfte sich aber unsre dritte Formel freuen, zumal wenn das Gleichgewicht überall so hergestellt werden

24—28. Mat. VI, 33. Phil. IV, 6. 1 Theff. V, 17. 1 Tim. II, 1—4. — §. 148: Wie wirkt solches Gebet als Gnadenmittel? Es ist laut Christi Verheißung der Erhörung gewiſs und sichert uns immer wieder den Sieg und die Vollendung des Gottesreichs zu in uns und außer uns. Mat. VII, 7—11. Mat. XVIII, 19. 20. Joh. XVI, 23. 24. Jak. IV, 8. — (Das heilige Unser Vater.) Luk. XVIII, 1—7. Wir sezen noch die Beschreibung von D her, wie wir sie bei Karsten (Lehrb. d. chr. Rel. für die ob. Kl. höherer Bildungsanstalten. Rostok 1838) §. 109. finden: „Der Ausdruk der lebendigen Gemeinschaft der Gläubigen ist das Gemeinde-Gebet, welches immer im N. J. und damit ein erhörtes ist. So wie das h. Abendmahl als die wirkliche, geheimniſsvolle Vereinigung des Erlösers mit seiner Gemeinde der Gipfelpunkt gläubiger Hingebung der Gemeinde an Christum ist, so ist das Gemeindegebet höchster Ausdruk lebendiger Liebe der Gemeinde in Christo. Beides sind also die beiden Spizen der gemeinsamen Andacht, in welchen das christliche Gemeingefühl zur Ruhe kommt. Das Gemeindegebet ist, näher betrachtet, das zum Gemeindebewuſstsein gesteigerte Gebet der Erlösten, einmal als Dank und Freude für den in der Gemeinde vorhandenen und wirkenden Christum, sodann als Wunsch und Bitte, daſs sein Leben immer tiefer möge erfahren und in der Kraft gemeinsamen Lebens möge bethätigt werden. Wie sehr also auch die zeitlichen Angelegenheiten der Einzelnen als Mitfreude oder Mitleid in das Gebet der Gemeine mit überfließen, immer müssen doch diese auf das Reich G. bezogen und in dem heiligen Lichte der Erlösung verklärt werden. So tritt das ganze äußere Leben mit seinen Aemtern, Gaben und Kräften vor das Bewuſstsein der betenden Gemeinde, die sich in diesen Verhältnissen allen selbst immer mehr auszubauen strebt zu einem lebendigen Tempel des Sohnes Gottes; und so von der betenden Liebe der Gemeinschaft getragen, empfängt das einzelne Leben daraus eine wunderbare Stärkung für seine Kraft im h. Geiste, die freilich nur im Glauben und im bewuſsten lebendigen Zusammenhange mit der Gemeinschaft erfahren werden kann. Was so nun im Namen J. erbeten ist, ist darum immer auch erhört und zeigt sich in der wachsenden Innigkeit des Glaubens und in der erhöhten Einigung der Liebe. Frei-

könnte, wie es sich schon in A präsentirt. Wie sollte man aber hieran zweifeln können, da die Einteilung nichts andres ist als das Schema des wirklichen, vollen, organischen, von Christo gestifteten Gesammtlebens, so dass nicht allein Glaube und Liebe in jedem dieser vier Hauptglieder (die Physiologen nennen es System, z. B. Nervensystem), sondern auch bei der spezielleren Verzweigung, d. h. in den Unterabteilungen dieser großen Partien, überall im Gleichgewicht sein wird, wie etwa für D aus der mitgeteilten Karsten'schen Beschreibung abzunehmen ist. — Um nun die Kontrolle zu führen, würde man bei jedem folgenden Lehrstük, vielleicht sogar bei jedem neuen Lehrsaz fragen, ob die konfessionelle Erkenntniss vom Vater, Sohn und Geist verhältnissmäßig und gleichmäßig fortschreite, womit dem dogmatischen Elemente sein Gewicht verbürgt sein dürfte; und in Betreff des Sittlichen hat man ja die Kategorien der Güter-, Tugend- und Pflichtenlehre, ferner des reinigenden, mehrenden und darstellenden Handelns, so wie die Provinzen des Reichs: Familie, freie Geselligkeit, Staat und Kirche. Das weitere hat der projektirte hodegetische Leitfaden zu verzeichnen, und wie schwierig der Entwurf eines solchen sein möge, weil namentlich für die eigenthümlich oder positiv christliche Sittenlehre wenig Einverständniss vorbereitet ist, so sind doch die Vorzüge zu wichtig, als dass es nicht aller Mühe werth wäre, mit Berüksichtigung obiger Form einen solchen auszuspinnen, denn er würde sich nicht allein auf dasjenige gründen, was allen christlichen Konfessionen gemeinsam ist, sondern auch in jedem Lehrstük für das dogmatische

lich muss dazu jeder Einzelne immer mehr sich selber heiligen, damit das Gemeindgebet auch wahrhaft ein gemeinschaftliches werde, in welchem alle Herzen mitbetend in einem Geiste und Sinne zu Gott erhoben werden. Mat. 18, 19, 20. 1 Tim. 2, 1—4. 1 Kor. 12, 26."

und moralische Element die konfessionelle Eigenthümlichkeit andeuten; dadurch und vermöge der oben angeführten Beschaffenheit, namentlich seiner Elastizität wegen, würde er wiederum nicht nur ein Band der Konfession, sondern böte auch für die persönlichen Eigenthümlichkeiten und besondern Verhältnisse den Raum zu freier Bewegung dar.

Was aber unsrer Grundlage am meisten zur Empfehlung gereicht, ist das dringende Bedürfniss unsrer Zeit. Diese Einteilung ist der Grundriss der Kirche, so dass der hiernach durchgeführte Konfirmandenunterricht nichts als die Entwiklung des Begriffs derjenigen Kirche sein würde, in welche der Konfirmand als bewusstes, begeistertes, mitwirkendes Glied aufzunehmen ist, von welcher er also vor allem eine möglichst klare und vollständige Vorstellung haben muss, wenn nicht die eigentliche Bedeutung der Taufe oder Konfirmation ignorirt oder verschroben werden, und die Handlung mit sich in Widerspruch gerathen soll. Nun wissen wir aber leider aus Erfahrung, dass wir bei unsern öffentlichen Vorträgen und gelegentlichen Ansprachen oft deshalb in Verlegenheit sind, weil wir keine genügende Vorstellung von der Kirche vorfinden, weshalb wir oft die besten Motive unterdrükken, oder besorgen müssen, gar nicht verstanden zu werden, weshalb auch das Wort Kirche, wiewol alle auf den Glauben an „eine heilige christliche Kirche" getauft und konfirmirt sein sollen, in den mehrsten Predigten und sonstigen Anreden möglichst vermieden wird, indem die Zuhörer dabei nur an das Versammlungshaus oder den öffentlichen Gottesdienst zu denken pflegen, und leider handelt es sich nicht blos um's Wort, sondern um die Sache, da ein wahrhaft kirchliches Interesse bei der Mehrzahl zu den Seltenheiten gehört, wir mögen auf die Erfüllung der häuslichen, geselligen, bürgerlichen, obrigkeitlichen oder kirchlichen Pflichten sehen. Wer aber

keinen Begriff von der Kirche hat, wie dürftig muss dessen Einsicht davon sein, wie der Einzelne erlöst und das Reich Gottes gefördert wird! wie kann man da kirchliches Leben, Achtung vor dem Kirchenthum erwarten? Kann man nun aus der Literatur der protestantischen Katechismen irgend etwas herleiten, so gewiss ganz augenscheinlich diese Unkirchlichkeit der Zeit; denn unter Zehn möchte kaum Einer der Kirche auch nur eine würdige Stelle geben, und unter Hundert wird kaum Einer gefunden werden, der sich darauf einließe, den Anteil der Kirchengemeinschaft an der Erlösung und Versöhnung genügend darzulegen. Stände es damit noch wie zu Ende des vorigen Jahrhunderts, so würde ein kirchlicher Leitfaden, wie wir ihn wünschen, keinen Anklang finden; nach reicher und bittrer Erfahrung ist aber eine bessere Zeit angebrochen, und wir irren wol nicht, wenn wir den seligen Schleiermacher für unsre evangelische Kirche als den bezeichnen, dessen sich der Geist des Herrn vorzugsweise bedient hat, das kirchliche Bewusstsein und zwar in verklärter Gestalt wieder zu erwekken a):

a) Bemerkenswerth ist, was Schl. schon in der Vorrede zur ersten Aufl. seiner ersten Predigtsammlüng etwa vor 40 Jahren sagt: „Andern wird freilich Manches wunderlich vorkommen; zum Beispiel, dass ich immer so rede, als gäbe es noch Gemeinen der Gläubigen und eine christliche Kirche, als wäre die Religion noch ein Band, welches die Christen auf eine eigenthümliche Art vereinigt. Es sieht allerdings nicht aus, als verhielte es sich so, aber ich sehe nicht, wie wir umhin können, dies dennoch vorauszusezen. — — Vielleicht kommt auch die Sache dadurch wieder zu Stande, dass man sie voraussezt." Wie in den Predigten, und noch mehr als in ihnen strahlt bei Schl. von Anfang auch in der Encyklopädie und Glaubenslehre wie in der Schrift über Synodalverfassung die neu erwachte Idee der Kirche als prophetischer Morgenstern, und wäre der kirchliche Himmel nicht von der Furcht wieder verdunkelt worden, als die Synodalverfassung auftauchen wollte, dann wäre diesem Morgenstern die Sonne schon gefolgt.

wer jetzt den Begriff der Kirche zu Grunde legt, steht nicht mehr allein. Dazu kommen die Bewegungen in Deutschland und der Schweiz, welche das kirchliche Bewußtsein auch in denen wekken müssen, die gern noch schliefen, und besonders wir Preußen freuen uns eines hochherzigen Landesherrn, der den Geist der evangelischen Kirche in seinem Staate nicht zu fürchten hat. Wenn wir aber einer erneuten Kirchenverfassung mit Verlangen entgegensehen, in welcher nicht nur dem Kleriker, sondern auch dem Laien eine größere Mitwirkung zuzumuthen ist, so müssen wir um so mehr suchen, das deutlich zu machen, was die heilige Kirche schriftmäßig sein soll, wogegen wir uns nicht wundern dürfen, wenn fast von keiner Seite die segenreichste Heilanstalt gewürdigt wird, so lange wir den Schleier der Braut Christi nicht zu heben wagen.

3.

Ueber die Brüder des Herrn in ihrem Unterschiede von den Söhnen Alphäi, und namentlich, daß zu Pauli Zeit Jakobus, der Apostel und Sohn Alphäi, die Säule der jerusalemischen Gemeine gewesen sey.

Eine exegetisch-kritische Untersuchung, geführt auf dem Grunde des neuen Testaments mit besonderer Beziehung auf die Schrift vom Hrn. Candidaten Dr. A. H. Blom de τοῖς ἀδελφοῖς et ταῖς ἀδελφαῖς τοῦ κυρίου. Lugduni-Batavorum 1839. 8. 190 Seiten.

Vom

Lic. Wieseler in Göttingen.

Bezeichnete, wenn nicht in ganz correctem und classischem, so doch in leicht verständlichem Latein geschriebene Abhandlung empfiehlt sich dem Leser zwar nicht durch

originelle und selbständige Forschung, aber desto mehr einerseits durch theilweise Hervorhebung und Begründung des von Andern bereits ermittelten Thatbestandes, so wie durch eine nicht selten glückliche Widerlegung mancher irrthümlichen Ansichten und Combinationen, andererseits und vorzugsweise durch eine recht genaue Sammlung und eine sorgfältige Erörterung aller der Stellen im neuen Testamente und bei den Kirchenvätern, die über das Thema des Herrn Verfassers: die Brüder des Herrn und deren etwaige Schriften handeln. Dieß sind aber Eigenschaften, die bei einer so verwickelten und noch immer nicht zu allgemeiner Zufriedenheit gelösten Frage gewiß ihr Verdienst haben dürften, mir aber bei gegenwärtiger Untersuchung ganz erwünscht die Arbeit sehr erleichtern, da ich bei mehreren Hauptpunkten, in denen ich mit Herrn Blom und der jetzt gewöhnlichen Meinung einverstanden bin, statt einer genauern Begründung oder weitern Citirens nur auf obige Schrift verweisen darf. Suchen wir selbige daher zuvörderst ihrem Inhalte nach genauer zu charakterisiren, um sie dann mit unserer eigenen Ansicht in ein näheres Verhältniß zu setzen.

Herr Blom hat seine Schrift in drei Theile zerlegt: 1) fragt er, wer die Brüder und Schwestern des Herrn nach dem neuen Testamente seyen; 2) was die alten Väter der Kirche über sie berichten, und 3) ob und welche Schriften der eine oder der andere von ihnen etwa verfaßt habe. Gewiß eine sehr übersichtliche und — fügen wir hinzu — zweckgemäße Eintheilung; denn jede Untersuchung über die Brüder des Herrn kann, wie dieß auch schon von mehreren Forschern eingesehen ist, nur dann Erfolg haben, wenn beide, die Aussagen der neutestamentischen und der kirchlichen Schriftsteller, für sich betrachtet und letztere nach erstern beurtheilt und gewürdigt werden, da Unkenntniß und dogmatisches Vor-

urtheil bekanntlich schon ziemlich bald und je länger desto mehr die Tradition über die Brüder des Herrn zu einem Labyrinthe der wunderbarsten und in sich widersprechendsten Hypothesen gemacht haben, dessen Irrgängen man nur an der leitenden Hand des neuen Testaments wahrhaft entrinnen kann a). Wir werden es aber kraft der für unsere Abhandlung gewählten Ueberschrift vorzugsweise nur mit dem ersten Theile, der neutestamentischen Beweisführung des Herrn Blom, zu thun haben und nur anhangsweise noch über den dritten Theil seiner Schrift, der sich mit den Verfassern der kanonischen Briefe des Jakobus und Judas beschäftigt, sprechen, dagegen wir von den Ansichten der Kirchenväter, die im zweiten Theile besonders ausführlich behandelt sind, hier völlig absehen. Wobei wir aber das bemerken, daß je nach Verschiedenheit der aus dem neuen Testamente gewonnenen grundlegenden Prämissen natürlich auch die kritische Anordnung und Auslegung der Kirchenväter wenigstens theilweise verschieden ausfallen muß.

In der neutestamentischen Erörterung (S. 3—48.) werden vom Herrn Blom die bekannten Stellen über die Brüder des Herrn, Matth. 12, 46 ff., vergl. Mark. 3, 31 ff. und Luk. 8, 19 ff. Matth. 13, 55, vergl. Mark. 6, 3. Joh. 2, 12. 7, 3—10. Apost. 1, 14. 1 Kor. 9, 5 und die Stellen der Apostelgeschichte 12, 17. 15, 13. 21, 18. und der paulinischen Briefe 1 Kor. 15, 7. Gal. 2, 9. 12., in denen ein besonders angesehener Jakobus, aber nicht der Sohn Zebedäi genannt wird, ausführlicher behandelt. Das Resultat dieser Untersuchung können wir in folgenden drei Punkten zusammenfassen. 1) Die Brüder des Herrn, Jakobus, Joses, Simeon, Judas, gehören nicht zur Zahl der zwölf Apostel und sind somit von den Söhnen

a) Vergl. meine Abhandlung in dieser Zeitschrift: die Söhne Zebedäi Vettern des Herrn, Jahrg. 1840. 3. Heft.

Alphäi und namentlich Jakobus, der Bruder des Herrn, von Jakobus Alphäi streng zu unterscheiden. 2) Die so zu unterscheidenden Brüder des Herrn sind, um der wunderlichen Hypothese einer Leviratsehe zwischen Joseph und der Frau des Klopas, des Bruders von Joseph, gänzlich zu geschweigen, weder Vettern des Herrn als Söhne eines gewissen von Alphäus noch zu trennenden Klopas (Olshausen), noch Stiefbrüder Jesu, d. i. Söhne Joseph's von einer frühern Frau (die apokryph. Evangelien), sondern leibliche und zwar nachgeborne Brüder Jesu, Söhne Joseph's und der Maria. 3) Unter dem Jakobus, der nach der Apostelgeschichte und den paulinischen Briefen in der Gemeine zu Jerusalem und überhaupt unter den Judenchristen ein so bedeutendes Ansehen genoß, ist nicht der Apostel, der Sohn des Alphäus, sondern der Bruder des Herrn zu verstehen. Ihm erschien der Herr nach seiner Auferstehung, 1 Kor. 15, 7. Er war es, der an der Spitze der judenchristlichen Partei stand, Gal. 2, 9. 12., vergl. 1, 19. Besonders durch seinen Einfluß ward der Streit zwischen den Eiferern unter den Judenchristen und den geistig freiern Heidenchristen auf dem Apostelconvent in Jerusalem auf gütlichem Wege beigelegt, Apost. 15. Er war es auch, der die über Mißachtung der mosaischen Gebräuche erbitterten Judenchristen mit dem in Jerusalem anwesenden Apostel Paulus durch Anempfehlung gewisser Rathschläge auszusöhnen suchte, Apost. 21, 18 ff. Genug, Jakobus, der Bruder des Herrn, war, wenn auch nicht der (erste) Bischof der Gemeine in Jerusalem im strengsten Sinne des Wortes, wie die Tradition will, so doch ein Mann von dem entschiedensten und fast apostolischen Ansehen, Gal. 1, 19. 1 Kor. 9, 5. Von den übrigen Brüdern des Herrn wissen wir außer ihren Namen aus dem neuen Testamente nur das noch ziemlich zuverlässig, daß sie mit ihrem Bruder Jakobus während Jesu Lebzeit zu den Ungläubigen gehörten, aber unmittelbar nach seinem Tode gläubig ge-

worden seyn müssen. Apost. 1, 14. So weit Herr Blom. Gehen wir nun zur Kritik der aufgestellten drei Punkte über.

Für den ersten Punkt werden auf allgemein einleuchtende Weise besonders die bekannten beiden Gründe geltend gemacht: der negative, daß in keinem einzigen der verschiedenen Apostelkataloge irgend einer der gleichnamigen Apostel mit dem Ehrennamen ἀδελφὸς τοῦ κυρ. bezeichnet wird, und der positive, daß die Brüder des Herrn sogar ausdrücklich von den Aposteln und somit namentlich auch von den Söhnen Alphäi, von denen einer, Jakobus, bekanntlich Apostel war, unterschieden werden; vergl. besonders Apost. 1, 14. und Joh. 7, 3. 5. Einen dritten Grund möchten wir noch hinzufügen, um so mehr, als dabei die von der unserigen abweichende Ansicht des Verfassers über die Namen der vier Brüder des Herrn zur Sprache kommt. Er nennt sie Jakobus, Joses, Simeon, Judas: den zweiten in der Reihe Joses, nicht Joseph. Zwar weiß er, daß die Codices auch Joseph geben (wir fügen hinzu, sie begünstigen die Lesart Joseph ganz entschieden, zumal Matth. 13, 55.); allein er hilft sich in dieser kritischen Verlegenheit S. 64 nach dem Vorgange Lightfoot's mit der Annahme, daß Ἰώσης nur eine andere, mehr griechisch a) klingende Schreibart des Namens Ἰωσὴφ sey, wie die Talmudisten den bekannten Geschichtschreiber יוֹסֵף nicht selten יוֹסֵי nannten; s. Lightfoot zu Matth. 27, 56. und Apost. 1, 23. Dagegen ist zu erinnern, daß Ἰώσης und Ἰωσὴφ im neuen Testamente wirklich zwei ganz verschiedene Namen sind, wie dieß schon daran zu erkennen ist, daß bei Nennung solcher Joseph benannter Personen, über deren Namen

a) Der bekannte Geschichtschreiber selber, der doch wenigstens gut griechisch schreiben wollte, nennt sich bekanntlich nicht Ἰώσης, sondern Ἰώσηπος.

kein Streit entstanden ist, z. B. des Vaters Jesu, kein einziger Coder die Variante Joses hat. Wenn aber bei Angabe der Brüder Jesu an die Stelle des Joseph sich in mehreren Codicibus ein Joses eingeschlichen hat, so ist hier das bekannte Streben sichtbar, die Brüder des Herrn mit den Söhnen des Alphäus oder Klopas — denn Mark. 15, 40., vergl. Matth. 27, 56., wird ein Bruder des Jakobus Alphäi Namens Joses erwähnt — zu identificiren, um jene statt für wirkliche Brüder für bloße Vettern auszugeben: dem Grunde nach dasselbe Streben, das in der Variante mehrerer Codices zu Matth. 13, 55. Ἰωάννης statt Ἰωσὴφ sich ausspricht, sofern diese eine Identificirung der Brüder des Herrn mit den Söhnen Zebedäi, jedenfalls Vettern des Herrn, beabsichtigt; vergleiche der Kürze wegen meine oben angeführte Abhandlung S. 677 ff. Haben wir somit wirklich verschiedene Namen für die Brüder des Herrn und die Söhne Alphäi erhalten: wie könnten wir da noch ihre Identität behaupten wollen?

Was ferner den zweiten Hauptsatz des Herrn Blom anlangt, daß die Brüder des Herrn nachgeborene wirkliche Brüder Jesu seyen, nicht etwa Vettern in der von Olshausen angegebenen Weise oder Stiefbrüder, so unterschreiben wir ihn aus voller Ueberzeugung. Nur würden wir hier Manches anders begründen und dazu Mittelglieder benutzen, die jener nicht gefunden hat. Dazu gehört z. B. die Erkenntniß, daß Joh. 19, 25. eine Verwandtschaft der Söhne Zebedäi mit Jesus ausgesagt werde. Ich deute nämlich die Worte, die dort gelesen werden: ἡ μήτηρ αὐτοῦ (Ἰησοῦ) καὶ ἡ ἀδελφὴ τῆς μητρὸς αὐτοῦ, Μαρία ἡ τοῦ Κλωπᾶ καὶ Μαρία ἡ Μαγδαληνή, von vier verschiedenen Personen und zwar von Maria, der Mutter Jesu, von Salome, der Mutter der Söhne Zebedäi (Matth. 27, 56., vergl. Mark. 15, 40.), die hier also als Schwester der Mutter Jesu erscheint, von Maria, der Frau des Klopas oder Alphäus, und

von Maria aus Magdala. S. die Begründung a. a. O. S. 650 ff., dagegen Herr Blom der gewöhnlichen Meinung huldigt, welche die Worte ἡ ἀδελφὴ τῆς μητρὸς αὐτοῦ als Prädicat zu dem nachfolgenden Μαρία ἡ τοῦ Κλωπᾶ faßt, so daß an jener Stelle nur von drei Frauen die Rede ist, und Maria, das Weib des Klopas oder Alphäus, eine Schwester der Mutter Jesu genannt, mithin eine durch ihre Mütter vermittelte Verwandtschaft der Söhne Alphäi und Jesu ausgesagt wird. Bei meiner Auslegung von Joh. 19, 25. wird sich nun besonders leicht die von Olshausen vorgetragene Ansicht widerlegen lassen, welche unter den ἀδελφοῖς τοῦ κυρίου Vettern des Herrn versteht, d. i. Söhne eines gewissen Klopas, den er aber noch von Alphäus, dem Vater des Apostels Jakobus, unterscheidet (das steht nämlich auch diesem Gelehrten aus den biblischen Urkunden fest, daß jene ἀδελφοὶ nicht zur Zahl der Zwölfe gehörten). Denn dann gab es ja jedenfalls unter den Aposteln selber noch Vettern Jesu, nämlich die beiden Söhne Zebedäi, und ein solcher allgemeiner Zusatz, wie z. B. Apstgesch. 1, 14.: καὶ οἱ ἀδελφοὶ αὐτοῦ „und seine Vettern", als ob dieß die einzigen Vettern Jesu wären, da doch kurz zuvor im Apostelkataloge noch die beiden Zebedaiden genannt sind, ließe sich gar nicht begreifen. Die gewöhnliche Auslegung von Joh. 19, 25. dagegen kann natürlich Olshausen diesen Einwurf nicht machen, weil jener, obwohl, wie ich glaube, mit Unrecht, die Identität der Namen Klopas und Alphäus in Frage stellt, mithin nach ihm der Apostel Jakobus Alphäi kein Verwandter Jesu ist und zu seyn braucht, wenn er auch jene Verwandtschaft für die Söhne Klopä und für Jakobus, den Sohn des Klopas, in Anspruch nimmt. Zu beachten ist ferner, daß durch unsere Auslegung der olshausen'schen Ansicht sogar jede vermeintlich biblische Stütze genommen wird; denn im N. T. ist nur Joh. 19, 25. nach der gewöhnlichen Erklärung

eine Verwandtschaft des Klopas mit Jesus ausgesagt. Wäre aber *Μαρία ἡ τοῦ Κλωπᾶ* mit Jesus nicht einmal verwandt, wie könnten dann ihre Söhne (Mark. 15, 40) mit seinen Brüdern identisch seyn! Bis zur Leugnung jeder Verwandtschaft will ich nun freilich meinen Widerspruch im Ernste nicht ausdehnen, vielmehr halte auch ich es für wahrscheinlich, daß die Söhne des Klopas und Jesus irgendwie verwandt waren; diese Meinung stützt sich aber nach meinem Dafürhalten auf keine neutestamentische Stelle, sondern auf das Zeugniß des Hegesipp, der den Klopas bekanntlich einen Bruder Joseph's, des Vaters Jesu, nennt. Läßt sich somit die Behauptung Olshausen's, daß die Brüder Jesu eigentlich seine Vettern, weil Söhne des Klopas, waren, höchstens durch einen aus der kirchlichen Tradition entlehnten Hülfssatz beweisen, so steht es schon sehr mißlich um sie; denn dieselbe Tradition hat sie bekanntlich ebenfalls für wirkliche Brüder oder für Stiefbrüder erklärt. Ganz widerlegt wird sie aber wieder durch die Bemerkung, die wir oben aussprachen, daß die Söhne des Klopas und die Brüder Jesu nach dem N. T. wirklich verschiedene Namen haben. Hinzunehmen mag man dann noch die gewöhnlichen Gründe, die auch Hr. Blom geltend gemacht hat, daß doch Jeder bei dem Ausdrucke ἀδελφοὶ Ἰησοῦ zunächst nur an leibliche Brüder denken könne, zumal dieser auch von Fremden und so, daß zugleich die wirkliche leibliche Mutter als *μήτηρ αὐτοῦ* bezeichnet sey, gebraucht werde (Mark. 3, 32 ff. 6, 3 ff. die Parall. Apstgesch. 1, 14.), und daß es mehr als gewagt sey, anzunehmen: jener Sprachgebrauch, der sich sonst nirgends im N. T. findet und beim hebräischen אָח nur höchst selten und unter bestimmten Bedingungen vorkommt, daß nämlich der griechische (oder hebräische) Ausdruck für Brüder auch von einem fernern Verwandten gebraucht werde, solle sich gerade bei den

Brüdern des Herrn merkwürdigerweise an allen den Orten, an denen ihrer im N. T. Erwähnung geschieht, constant wiederholt haben; und endlich, daß Jesus Matth. 1, 25. selber ein Erstgeborner (πρωτότοκος) der Maria genannt werde, mithin doch wohl (nachgeborene) Brüder gehabt haben müsse. Doch damit sind wir zu einem andern Punkte unserer gegenwärtigen Untersuchung gekommen, den wir noch kurz berühren wollen. Sind die ἀδελφ. τ. κυρ. nach dem Obigen keine Vettern des Herrn, so könnte dieser Name sie zumal in der gewöhnlichen Umgangssprache doch als seine Stiefbrüder bezeichnen, d. i. als Söhne Joseph's von einer frühern Frau. Allein auch diese apokryphische Ansicht wird im N. T. widerlegt und zwar am entschiedensten durch den Zusammenhang, in dem Jesus ein πρωτότοκος der Maria genannt wird (Matth. 1, 25.). Denn, wie auch Hr. Blom mit Recht hervorhebt, es läßt sich noch wohl denken, daß Jesus bei und unmittelbar nach seiner Geburt der Maria Erstgeborner genannt wurde, im Gegensatze gegen die Kinder, die sie in Zukunft vielleicht noch gebären konnte, aber dann doch nicht wirklich gebar; aber unmöglich ist es anzunehmen, daß ihm noch vom Verfasser des ersten Evangeliums, also zu einer Zeit, wo sich jene Hoffnung längst in ihrer Wahrheit oder Unwahrheit herausgestellt haben mußte, das Zuerstgeborenseyn (logisch zwingend ist nun die Frage, in Bezug auf wen zuerst geboren) beigelegt werden konnte, wenn er nicht wirklich nach der Ansicht des Evangelisten nachgeborene Brüder gehabt hätte. — Kraft der voraufgehenden Entwickelung setzen wir für das Folgende als erwiesen voraus: 1) daß die Brüder Jesu wie keine Apostel so von den Söhnen Alphäi oder Klopas und namentlich Jakobus, der Bruder des Herrn, von Jakobus Alphäi auf's sorgfäl-

tigste zu unterscheiden seyen, und 2) daß sie leibliche (nachgeborene) Brüder Jesu waren.

Was endlich den dritten Punkt betrifft, daß der nach der Apostelgeschichte und den paulin. Briefen an der Spitze der judenchristlichen Richtung der ersten Kirche stehende Jakobus der Bruder des Herrn gewesen sey u. s. w., so befinde ich mich mit Hrn. Blom und der gewöhnlichen Ansicht durchgehends im Widerspruche, indem ich auf den Grund des N. T. behaupte — denn dieß muß hier nothwendig entscheiden — daß jener gefeierte Jakobus, der zumal in der Gemeine von Jerusalem so viel vermochte, kein Anderer war, als der Apostel Jakobus, der Sohn des Alphäus. Es möge mir vergönnt seyn, diese abweichende Meinung im Folgenden etwas näher zu begründen.

Von vorn herein scheint es mir unwahrscheinlich, daß Jemand, der kein Apostel war, ja der wahrscheinlich erst nach dem Tode Jesu Christ wurde, also von den wenigsten messianischen Handlungen und Reden Jesu Augen- und Ohrenzeuge seyn konnte, daß ein Solcher in der urchristlichen Gemeine zu Jerusalem mehr Einfluß und Ansehen als sämmtliche Apostel, selbst als ein Petrus, hätte erlangen sollen; denn dieß muß doch von Jakobus, dem Bruder des Herrn, auf's entschiedenste behauptet werden, wenn er an Stellen wie Apstgesch. 12, 17. 15, 13. 21, 18. und Gal. 2, 9 u. 12. zu verstehen ist. Und wie stimmt diese vermeintliche Werthschätzung des Nichtapostels zu der historisch nachweisbaren Ansicht der alten Kirche, zumal der Judenchristen, über Wesen und Werth des Apostelthums! Als Judas, der Mann aus Kariot, aus der Zahl der Zwölfe geschieden war und nun statt seiner ein neuer Apostel gewählt werden sollte, da stellte man in der Versammlung der Christen zu Jerusalem als nothwendige Forderung an den zu Wählenden die, daß er

ein Jünger a) des Herrn gewesen sey von der Taufe des Johannes bis zu dem Tage der Himmelfahrt, um mit den übrigen Aposteln ein Zeuge seiner Auferstehung seyn zu können (Apstgesch. 1, 21. 22.). Und doch gehörten damals die Brüder des Herrn schon zu den Gläubigen (Apstgesch. 1, 14.). Daß man keinen von ihnen zu der angesehenen Würde eines Apostels in Vorschlag brachte, daraus folgt, daß die ersten Christen weder ein bloß äußerliches Verhältniß, wie das der nächsten Blutverwandtschaft zum Herrn, noch selbst die natürliche Begabung, deren überwiegende Stärke bei Jakobus, dem Bruder des Herrn, doch auch nur unbewiesene Prämisse ist, so hoch anschlugen, als den unmittelbaren Glaubensverkehr und den persönlichen Unterricht des auf Erden wandelnden Erlösers. Und so dachte und handelte man unstreitig aus dem Bewußtseyn heraus, daß die Predigt des Evangeliums ein Zeugniß seyn sollte von dem historisch erschienenen Christus, daß die Boten des Glaubens nicht die eigene, unvollkommene, menschliche Weisheit verkünden sollten, sondern die Weisheit, die den Menschen von Christus gebracht war, verkünden sollten das, was sie gehört und gesehen hatten von dem Worte des Lebens, das unter ihnen erschienen war und in ihrer Mitte sich in seinem Wesen und seiner Wahrheit offenbart hatte. Nun dieselbe Kirche, meint man, die das Zeugniß vom historischen Christus so entschieden hochhält, soll einen Bruder des Herrn, einen Nichtjünger, einen Nichtapostel, den vorzugsweise berufenen und befähigten Dienern dieses Zeugnisses, den Aposteln, nicht bloß gleichgestellt, nein

a) Ja in dem συνελθόντων ἡμῖν ἐν παντὶ χρόνῳ (V. 21.) liegt noch mehr, liegt die Forderung eines fast stetigen Zusammenseyns; Joseph und Matthias, die dann wirklich zu Aposteln vorgeschlagen wurden, gehörten also wahrscheinlich zu den siebenzig Jüngern des Herrn. Die Tradition bestätigt dieß, worauf freilich an sich nicht zu viel zu geben wäre.

sogar übergeordnet haben: widerspricht sich bei dieser Annahme die Kirche nicht selber? Doch nein; es hat ja nicht die Kirche in ihrer Totalität Jakobus, den Bruder des Herrn, so hervorgezogen, sondern nur eine einzelne Richtung in ihr, die strengere judenchristliche, die wohl erst allmählich und im Gegensatze gegen die paulin. Verkündigung sich in ihrer Stärke und Bedeutung herausbildete. Dieß Alles vorläufig zugegeben, so würde folgen, daß jene judenchristliche Partei bei einem Leiter und Lehrer der christlichen Kirche weniger als die übrigen Christen auf persönlichen Umgang und unmittelbaren Glaubensverkehr mit dem im Fleische erschienenen Christus gesehen habe. Paßt das aber auf Charakter und Verfahrungsweise gerade der Judenchristen nach dem, wie sie uns im N. T. geschildert sind? Besteht nicht ihr Wesen im Gegensatze zu der ihnen gegenüberstehenden freieren Richtung, die vorzugsweise durch Paulus repräsentirt wird, sonst eben in einem fast ängstlichen Festhalten am Aeußerlichen, Traditionellen, einmal Gegebenen? Als Leiter und Lehrer der christlichen Kirche waren aber gegeben die von Christo selber eingesetzten zwölf Apostel, weßhalb man auch mit Fug und Recht nach Ausscheidung Judas, des Verräthers, sogleich die von dem Messias selber geordnete Zwölfzahl wieder ergänzen zu müssen glaubte. Und dann — ein Grund, der noch mehr durchschlägt, weil er unmittelbar die damals herrschende Werthschätzung des Apostelthums charakterisirt — sind es nicht gerade die bezeichneten Judenchristen, welche das paulinische Wirken auch deßhalb so tief herabsetzten, weil sie dem Paulus die Dignität eines Apostels absprechen zu dürfen glaubten? Denn bloß darum hebt Paulus bekanntlich in seinen Briefen so häufig hervor, daß er gleich den übrigen Aposteln ein Apostel Jesu Christi und von diesem selber als solcher feierlich anerkannt sey; man vergl. überhaupt den Brief an die Galater und hier 2, 7—10., dann

1 Kor. 9, 2. Röm. 1, 1. 5. Aus welchem andern Grunde aber glaubten jene Judenchristen sich berechtigt, das apostolische Ansehen des Paulus in Frage stellen zu dürfen, als weil sie an ihm die Merkmale eines Apostels in streng empirischem Sinne vermißten, den unmittelbaren Unterricht Christi, den leiblichen Verkehr mit seiner Person, die Einsetzung durch Christum ins apostolische Amt? Denn alle drei Stücke sucht der Apostel sich ihren Angriffen gegenüber ausdrücklich zu vindiciren: den Unterricht Christi Gal. 1, 12. 15 ff., den Verkehr mit der Person Christi (des nach der Auferstehung a) ihm erschienenen) 1 Kor.

a) Schwerlich hat Paulus Jesum vor seiner Auferstehung gesehen. Die Stellen in des Apostels Briefen, die Einige darauf bezogen haben und die möglicher Weise allein noch darauf bezogen werden können, sind 1 Kor. 9, 1. und 2 Kor. 5, 16. An der ersten Stelle weist Paulus aber mit den Worten οὐχὶ Ἰησοῦν τὸν κύριον ἡμῶν ἑώρακα auf die ihm auf dem Wege gen Damascus zu Theil gewordene Erscheinung Christi hin, um seinen gerechten Anspruch auf apostolische Dignität und die von Christus selber ausgehende Sanction seines Apostelthums (vergl. Apstgesch. 25, 16. 17. 22, 14. 9, 5.) hervorzuheben, weßhalb jene Worte auch unmittelbar auf die andern: οὐκ εἰμὶ ἀπόστολος, folgen, ihre Wahrheit erhärtend. Welchen Zweck sollte hier auch die Notiz haben, daß Paulus Jesum einmal in seinem Leben, natürlich als Ungläubiger, gesehen habe? Man vergl. in demselben ersten Korintherbriefe die Stelle 15, 8 ff., wo Paulus ebenfalls die Größe der ihm in jener Erscheinung zu Theil gewordenen Gnade preist. An der zweiten Stelle, 2 Kor. 5, 16., erörtert er kraft des Zusammenhangs die Natur der (wahren) Erkenntniß Christi (das οἴδαμεν und ἐγνώκαμεν Χριστὸν kann also unmöglich den leiblichen Verkehr mit Christo bezeichnen), welche, nachdem Christus durch seinen Tod das natürliche und selbstsüchtige Ich im Christen getödtet (V. 15.), eben darum (ὥστε, V. 16.) nicht mehr fleischlich (κατὰ σάρκα), sondern aus dem Geiste geboren sey. Die Annahme, daß Paulus Jesum noch vor seinem Kreuzestode gesehen habe, würde somit eine reine Conjectur seyn, die aus manchen Gründen dazu sehr unwahrscheinlich, auf die Bestimmung seiner apostolischen Würde aber jedenfalls ganz ohne Einfluß ist.

15, 8. 9, 1., endlich die Berufung nicht durch Menschen, sondern unmittelbar durch Christum (bei seiner Erscheinung) zum apostolischen Amte Gal. 1, 1. Röm. 1, 5. u. s. w. Die Gegner müssen also behaupten: dieselben Judenchristen, welche dem Paulus wegen des vermeintlichen Mangels jener Prädicate nicht einmal die Würde eines Apostels neben den übrigen Aposteln, obgleich diese ihn doch selber als solchen anerkannt hatten, zugestehen wollten, hätten den Jakobus trotz jenes Mangels selbst noch über alle Apostel gesetzt: eine Inconsequenz, die freilich ziemlich stark wäre und sich schwerlich allein aus ihrer größern Uebereinstimmung mit den Ansichten des Jakobus erklären würde, auch abgesehen davon, daß dann nicht die Apostel die christliche Lehre getragen und die Säulen der Kirche gebildet hätten, sondern daß umgekehrt, freilich ganz gegen die Aussprüche des N. T. (Matth. 16, 18. 18, 18. Ephes. 2, 20. Apok. 21, 14. 19. 20.), die Würde und das Ansehen des Apostelthums von den Lehransichten der übrigen doch erst zu bildenden Glieder der Kirche abhängig gewesen wäre. Ferner, wie kommt's, daß Paulus, wenn er z. B. im Galaterbriefe gerade jenen Judenchristen gegenüber, die nach der Voraussetzung den vermeintlichen Nichtapostel Jakobus so hoch stellten, seine apostolische Dignität vertheidigen mußte, wie kommt's, daß Paulus dann zur Vertheidigung seines Ansehens diesen nicht zu Gemüthe führte, wie sie am wenigsten Grund hätten, gegen seine kirchliche Stellung zu eifern, da sie ihrerseits den Jakobus mit so ungemessenem Ansehen bekleideten, der ja ebenfalls, wie behauptet wird, kein Apostel, und wenn er wirklich der Bruder des Herrn ist, nicht einmal im Sinne des Paulus war? Ein solcher Einwurf lag dem Paulus jedenfalls so nahe, daß er nur deßwegen von ihm nirgends gemacht seyn kann, weil jener Jakobus, unter dessen Namen die freiere paulin. Richtung im Christenthume bekämpft wurde, wirklich ein

von Christus unmittelbar eingesetzter Apostel war, Paulus mithin, um auf ein ähnliches Ansehen Anspruch machen zu können, auch von sich nachweisen mußte, daß ihm wahrhaft apostolische Dignität zukomme. Merkwürdiger Weise aber haben, um dieß noch kurz zu berühren, die Vertheidiger der Ansicht, daß der von den Judenchristen gefeierte Jakobus nicht Apostel, sondern der Bruder des Herrn sey, das große Ansehen ihres Jakobus gerade mit dem Beispiele des Paulus zu erklären gesucht: wie Paulus, obgleich keiner von den zwölf Aposteln, unter den Heidenchristen zu großem Ansehen gelangt sey, so habe auch unter den Judenchristen der ihnen gemäße Jakobus, obgleich ein Nichtapostel, jenen bedeutenden Einfluß gewinnen können. Allein man hat bei dieser allerdings scheinbaren Analogie übersehen: 1) daß es nach unbestreitbar historischen Zeugnissen des N. T. gerade die Judenchristen waren, welche die höchste christliche Würde des Apostelthums allein auf die zwölf Apostel beschränken wollten und eben darum dem erst später berufenen Paulus das apostolische Ansehen, das er unter den Heidenchristen unbestritten genoß, absprechen zu können meinten, und 2) daß Letzterer Vorgänge aus seinem Leben aufzuweisen hatte, die auch nach dem Urtheile seiner Mitapostel (Gal. 2, 9.) zu der apostolischen Würde berechtigten, während so Etwas von Jakobus, dem Bruder des Herrn, nach den Zeugnissen der Geschichte auf's entschiedenste geleugnet werden muß, und auch nicht von den Vertheidigern jener Ansicht behauptet wird, die vielmehr mit uns darin vollkommen übereinstimmen, daß dieser Jakobus weder je Apostel war, noch von den übrigen Aposteln oder der apostolischen Kirche je als Apostel anerkannt wurde.

Durch vorstehende, allein auf neutest. Angaben beruhende allgemeine Erörterung glaube ich schon vorläufig gezeigt zu haben, wie wenig zu Charakter und Verfahren

der judenchristlichen Partei die Annahme passe, daß der von ihr hochgefeierte Jakobus ein Nichtapostel, der Bruder des Herrn, gewesen sey. Ihre Beweiskraft wird sich aber noch bedeutend verstärken, wenn wir die einzelnen Stellen des N. T., die über diesen Jakobus handeln, genauer betrachten.

Zuerst befragen wir die Apostelgeschichte. Als Petrus nach der Hinrichtung Jakobi, des Zebedaiden, aus dem Gefängnisse, in das er schon geworfen war, durch göttlichen Beistand befreit, der Gefahr eines gleichen Geschicks durch die Flucht entrann, trug er seinen in Jerusalem bleibenden Freunden auf: Verkündet dieß dem Jakobus und den Brüdern (Apostelg. 12, 17.). Später auf dem Convente zu Jerusalem, der den zwischen Judenchristen und Heidenchristen ausgebrochenen Streit über die Nothwendigkeit der mosaischen Satzungen beilegen sollte, erscheint wieder ein Jakobus von so bedeutendem Einflusse, daß sein Votum entscheidend wird (Apostelg. 15, 13—21.). Endlich als Paulus, im Begriffe nach Rom zu gehen, Jerusalem und die dortige Gemeine besucht, begibt er sich alsbald πρὸς Ἰάκωβον, bei dem sich sämmtliche Aelteste versammeln, und dieser Jakobus ist es vorzüglich, der ihm den Rath gibt, wie er sein gestörtes Verhältniß zu den Judenchristen wiederherstellen könne (Apstgesch. 21, 18 ff.). Deutlich ist an diesen drei Stellen derselbe Jakobus gemeint, und was ebenfalls noch nie bezweifelt ist, er genoß in der jerusalemischen Gemeine ein entschiedenes Ansehen. Wer war nun dieser Jakobus? Das N. T. zählt bekanntlich nur drei berühmte Jakobe unter den ersten Christen: Jakobus, den Zebedaiden, Jakobus, Alphäi Sohn, und Jakobus, den Bruder des Herrn (Gal. 1, 19.; vgl. 1 Kor. 9, 5.). An den Zebedaiden ist natürlich nicht zu denken, weil dieser zu der Zeit bereits hingerichtet war (Apstgesch. 12, 1 ff.). Somit müßte es entweder Jakobus Alphäi oder Jakobus,

der Bruder des Herrn, seyn, und Letzteres ist die gewöhnliche und auch Hn. Blom's Annahme. Ich stelle nun die Frage sogleich so: Wer war dieser Jakobus nach der Ansicht des Verfassers der Apostelgeschichte? um so mehr, als man nach meinem Dafürhalten wohl nur dadurch, daß man gewöhnlich nicht, wie doch billig, die Apostelgeschichte aus ihr selber erklärte, zu einer irrigen Lösung gekommen ist. Denn Lukas selber kann unter jenem Jakobus nur den Sohn Alphäi verstanden wissen wollen, falls wir, was bei einer genauern Untersuchung doch schwerlich in Abrede gestellt werden kann, seiner Darstellung Zusammenhang und Verständlichkeit beilegen dürfen. Ich will vorläufig kein Gewicht darauf legen, daß er ihn an keiner der drei Stellen ausdrücklich als ἀδελφ. τ. κυρ. bezeichnet hat; denn man könnte erwidern, daß er auch nicht Sohn des Alphäus genannt sey, obgleich dieß, genauer betrachtet, wie wir bald sehen werden, auch nicht nöthig war. Nur das möchte ich zunächst betonen, daß der unbefangene Leser, zumal wenn er die hohe Bedeutung des Apostelthums in der ersten Kirche erwägt, unter den beiden noch übrigen Jakoben am natürlichsten gleich an den Apostel Jakobus, also den Sohn Alphäi, denken wird. Sollte der andere Jakobus, der Bruder des Herrn, gemeint seyn, so müßte, das wird er erwarten, diese Beziehung des Namens um so mehr aus der ganzen Darstellung der Apostelgeschichte erhellen. Allein die Apostelgeschichte begünstigt dieselbe so wenig, daß in ihr nicht einmal gesagt wird, daß es einen Bruder des Herrn, Jakobus mit Namen, gegeben habe. Nur einmal geschieht in ihr der Brüder des Herrn Erwähnung (1, 14.); allein hier werden ihre Namen gar nicht angeführt. In ihr kommen überhaupt nur zwei Jakobe vor, die bekannten beiden Apostel (1, 13.). Mithin kann der Leser, nachdem der eine von ihnen, Jakobus Zebedäi, aus seinem Gesichtskreise verschwunden ist, nur noch an den andern,

den Sohn Alphäi, denken. — Doch können die Gegner mit Recht verlangen, daß wir die Apostelgeschichte und das dritte Evangelium als ein Buch betrachten, da jene sich selber als eine Fortsetzung von diesem ankündigt (vgl. Apstgesch. 1, 1. mit Luk. 1, 1—4.). Es fragt sich also, ob nicht wenigstens im Evangelium ein Bruder des Herrn, mit Namen Jakobus, vorkomme. Allein auch diese Nachfrage ist vergebens. Denn nur an einer Stelle gedenkt Lukas in seinem Evangelium der Brüder des Herrn (Luk. 8, 19 ff.), jedoch ohne sie einzeln zu nennen. Nur die Evangelisten Matthäus und Markus haben uns Namen und Zahl derselben aufbewahrt (Matth. 13, 55. vgl. Mark. 6, 3.). Thut nun auch der Leser der Schriften des Lukas nichts aus dem Eignen hinzu, so hat er wie sein Autor überhaupt nur zwei Jakobe, die bei unserer Untersuchung in Frage kommen können, den Zebedaiden und den Sohn Alphäi, mithin nach des Erstern Tode nur noch den Letzteren. Wollte daher Lukas unter dem Jakobus, der von Apstgesch. 12, 17. an erwähnt wird, ein dem Leser bis dahin ganz unbekanntes Individuum Jakobus, den Bruder des Herrn, verstanden wissen, so würde es das Gesetz des Zusammenhangs und der Verständlichkeit schlechterdings von ihm gefordert haben, daß er ihn wenigstens bei seiner ersten Einführung als ein neues Subject, als Bruder des Herrn, bezeichnet hätte, was aber nicht geschehen ist. Jenes Gesetz wird aber bekanntlich von Lukas sonst treulich erfüllt, z. B. rücksichtlich des Barnabas (Apstgesch. 4, 36.), und hier in einer Ausführlichkeit, die sich bis auf Erklärung des Beinamens, Vaterland, Stand erstreckt (jener Jakobus war aber wahrlich nicht unbedeutender als dieser Barnabas), ferner auch gerade rücksichtlich seiner Jakobe (12, 2.), wo er den Zebedaiden, weil der Leser damals auch noch an den ihm noch bekannten zweiten Jakobus (den Sohn Alphäi) hätte denken können, ausdrücklich als *τὸν ἀδελφὸν Ἰωάννου* bestimmt.

Aus der Darstellung des Lukas in Apostelgeschichte und Evangelium folgt daher, daß ihm der unter den Judenchristen so hoch gefeierte Jakobus nicht der Bruder des Herrn, sondern der Sohn Alphäi, also der Apostel war, so daß, falls in den übrigen neutest. Stellen, also den paulin. Briefen, die gegentheilige Annahme wirklich bestätigt würde, dem Lukas entweder eine absolute Unverständlichkeit in der Darstellung selbst einer der Säulen der ersten christlichen Kirche aufgebürdet, oder aber ein nicht zu lösender Widerspruch mit der paulin. Relation in diesem Punkte beigemessen werden müßte. Jede dieser Consequenzen hat aber fast unübersteigliche Hindernisse, die größten wohl die letztere, da sich nicht denken läßt, daß Lukas nicht wußte, welcher Jakobus der jerusalem. Gemeine vorstand, da er ihn unter Anderm mit Paulus selber besuchte (vgl. Apstgesch. 21, 18. σὺν ἡμῖν). Doch glauben wir im Folgenden nachweisen zu können, daß wirklich keine dieser Consequenzen nothwendig werde, vielmehr beiden, dem Lukas wie dem Paulus, der berühmte Jakobus kein anderer als der Apostel und Sohn Alphäi war.

Es wird sich jetzt zunächst um das richtige Verständniß der vielbesprochenen Stellen im Galaterbriefe 1, 19. 2, 9. und 2, 12. handeln. Hr. Blom, der gewöhnlichen Ansicht folgend, nimmt an, daß in allen drei Stellen nur von einem und demselben Jakobus die Rede sey, also nach 1, 19. von Jakobus, dem ἀδελφὸς τ. κυρ., d. i. nicht von dem Vetter des Herrn, wie auch wohl Einige erklärt und dabei an Jakobus Alphäi, den Apostel, gedacht haben, sondern von Jakobus, dem wirklichen ἀδελφὸς oder Bruder des Herrn, also dem Nichtapostel. Dann widerspricht aber Paulus sogleich dem Zeugnisse des Lukas und auch dem, was wir vorher kraft einer allgemeinern Erörterung festzustellen uns gedrungen fühlten. Denn ist der Gal. 2, 9. und 12. erwähnte Jakobus wirklich der Bruder

des Herrn, so ist dieser und nicht Alphäi Sohn der von den Judenchristen besonders hochgeehrte Jakobus: er wird 2, 9. ja noch vor den beiden Aposteln Kephas und Johannes genannt, und nach 2, 12. fürchtet sich selbst Kephas vor den Christen aus seiner Umgebung. Mit dem Widerspruche träte dann aber auch alsbald eine der angezeigten Consequenzen rücksichtlich des Lukas in Kraft. So werden wir schon gleich anfangs einen starken Argwohn gegen die Richtigkeit der obigen Annahme hegen dürfen; und dieser Argwohn scheint sich dann durch die Untersuchung des Einzelnen auch als vollkommen begründet zu erweisen.

Der Zusammenhang von Gal. 1, 6. an bis 2, 14. ist doch unstreitig der, daß Paulus den Anhängern des Jakobus gegenüber (2, 12.), welche, wie besonders aus Gal. 2, 9. 10. (vgl. Apstgesch. 15.) erhellt, noch über dessen Absicht hinaus für das Gesetz und seine Satzungen eiferten, auseinanderzusetzen sucht, wie sein Evangelium das wahre Evangelium Jesu Christi und göttlichen Ursprungs sey, und wie er mit den übrigen Aposteln gleiche apostolische Dignität in Anspruch nehmen dürfe. Kurz vor dem schwierigen und gleich näher zu besprechenden Verse 1, 19. erklärt er aber, zu V. 12. zurückkehrend, daß er sein Christenthum überhaupt nicht durch menschlichen Unterricht und namentlich nicht von den Aposteln (eine ursprüngliche Abhängigkeit von der Lehre der Apostel muß man ihm also vorgeworfen haben, um ihn unter diese zu erniedrigen) empfangen habe, vielmehr sey er ebenso unmittelbar wie jene zur Erkenntniß der christlichen Wahrheit gelangt. Deßhalb weist er dann auch im Einzelnen so genau seine fortwährende Unabhängigkeit von diesen Aposteln nach (1, 17 — 2, 14.). Unmittelbar nach seiner Bekehrung sey er gar nicht nach Jerusalem zu denen, die schon vor ihm Apostel gewesen, gegangen, sondern gleich nach Arabien und von da wieder nach Damascus (V. 17.). Dann nach

drei Jahren sey er nach Jerusalem hinaufgezogen, um den Petrus zu besuchen, und habe bei ihm funfzehn Tage zugebracht (V. 18.). Nun folgt V. 19: *Ἕτερον δὲ τῶν ἀποστόλων οὐκ εἶδον, εἰ μὴ Ἰάκωβον τὸν ἀδελφὸν τοῦ κυρίου.* Unter dem hier erwähnten *Ἰάκωβος* (*ὁ ἀδελφ. τ. κυρ.*) kann nun auch nach meiner Ansicht nur Jakobus, der Bruder des Herrn, verstanden werden. Denn sollte es der Stil eines Paulus an sich auch zulassen, was ich indeß bezweifle, daß man den Ausdruck *ἀδελφὸς* von einem Vetter des Herrn erklärte, so konnte Paulus doch unmöglich Jakobus, den Vetter des Herrn, einen *ἀδελφὸς τοῦ κυρίου* nennen, da es ja in der That einen Bruder des Herrn Namens Jakobus gab, der Ausdruck also mindestens gesagt, sehr zweideutig gewesen wäre, auch abgesehen davon, daß es nach unserer obigen Auseinandersetzung außer Jakobus Alphäi auch noch einen andern Vetter des Herrn, Jakobus, den Sohn des Zebedäus, gab, der ja damals, als Paulus den Petrus in Jerusalem besuchte, ebenfalls noch lebte, also von Paulus auch gesehen werden konnte, mithin selbst die Bezeichnung: Jakobus, Vetter des Herrn, noch immer zweideutig geblieben wäre. Eine so sehr in die Augen fallende Nachlässigkeit des Ausdrucks dürfen wir aber schwerlich einem Paulus zur Last legen, um so weniger, als ihm nach dem Zusammenhange unserer Stelle Alles darauf ankam, genau anzugeben, mit wem er damals in Jerusalem verkehrte. Daß Paulus aber den eigentlichen griechischen Namen für Vetter, *ἀνεψιός*, wirklich kannte, wird wohl Niemand leugnen wollen, selbst dann nicht, wenn er ihn auch nicht selber in einem der uns erhaltenen Briefe gebraucht hätte (Kol. 4, 10.). Haben wir also jedenfalls Jakobus, den Bruder des Herrn, zu verstehen, was ist dann von diesem Jakobus in unserm Verse ausgesagt? — Schwierigkeiten hat besonders das *εἰ μὴ* in diesem Verse gemacht. Hr. Blom weist S. 71. diejenige Erklärung des *εἰ μή*,

die z. B. auch von Dr. Fritzsche zu Matth. 13, 55. vorgetragen ist und wodurch der von Paulus hier erwähnte Jakobus aus der Zahl der Apostel ausgeschlossen wird: **alium apostolum non vidi, sed** (*εἰ μή*) **vidi Iacobum, fratrem domini**, ganz ohne Grund zurück. Denn daß auch Paulus den bekannten griechischen Sprachgebrauch, nach welchem diese Partikel, wenn das voraufgehende Verbum die Negation bei sich hat (*οὐκ εἶδον*), unserm „sondern" etwa gleichbedeutend wird, wirklich gekannt habe, erhellt schon aus demselben Galaterbriefe 2, 15. 16., wo zu übersetzen ist (V. 15.): Wir sind von Geburt Juden und nicht Sünder aus den Heiden, (V. 16.) wissen jedoch (nämlich durch eigene Erfahrung), daß ein Mensch nicht gerecht wird aus den Werken des Gesetzes, sondern (*ἐὰν μή* a)) durch den Glauben an Christum Jesum. Wie sich nun Hr. Blom das *εἰ μή* selber erklärt, hat er nicht ausdrücklich angegeben; nur so muß er es erklärt haben, daß dabei in unserm Verse das Apostelseyn von Jakobus, dem Bruder des Herrn, ausgesagt wäre. Da er diesem nun aber, wie aus dem Frühern erhellt, ganz richtig den apostolischen Namen abspricht, so faßt er

a) Das *ἐὰν μή* ist also nach unserer Ansicht so zu erklären, daß vor demselben *οὐ δικαιοῦται* in Gedanken wiederholt wird: der Mensch wird nicht gerechtfertigt, außer, (das ist eben) sondern nur durch den Glauben. Wollte man *ἐὰν μή* in dem Sinne einer Restriction auf den ganzen Ausspruch, der voraufgeht, (*οὐ δικαιοῦται ἐξ ἔργων*) beziehen, so würde die Behauptung aufgestellt seyn, daß die Werke auch rechtfertigten, wenn der Glaube nur dabei sey, was ein ganz unpaulinischer Gedanke ist. Denn schon in den gleich nachfolgenden Worten, die doch die unsrigen erklären müssen, wird jede Concurrenz der Werke bei dem Acte der Rechtfertigung entschieden ausgeschlossen: *ἐπιστεύσαμεν, ἵνα δικαιωθῶμεν ἐκ πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ καὶ οὐκ ἐξ ἔργων νόμου*, und *διότι ἐξ ἔργων νόμου οὐ δικαιοῦται πᾶσα σάρξ*. Vgl. auch Röm. 3, 28., wo der Glaube ohne die Werke (*χωρὶς ἔργων νόμου*) als die subjective Bedingung der Rechtfertigung geltend gemacht wird, und Ephes. 2, 8. 9.

τῶν ἀποστόλων in einem weitern Sinne, so wie Apstg. 14, 14. a) auch ein Barnabas Apostel genannt werde. Allein es handelt sich hier um den Begriff, den nicht Lukas, sondern Paulus mit dem Namen ἀπόστολος verbindet; diesen gebraucht letzterer aber da, wo er gleichbedeutend ist mit Apostel Jesu Christi, — es kommen also die Stellen nicht in Betracht, wo der Genitiv der sendenden Gemeine dabei steht (2 Kor. 8, 23. Phil. 2, 25.) — durchgängig nur von sich und den zwölf Aposteln. So nennt er namentlich den Barnabas nirgends Apostel, sondern sagt Gal. 2, 9. nur, daß diesem gleich ihm selber von den drei Säulen der Kirche, Jakobus, Kephas und Johannes (also nicht unmittelbar von Christo, von dem allein das apostolische Amt verliehen wurde), das Gehen zu den Heiden, d. i. die Predigt unter den Heiden zugestanden sey, während er für sich nach V. 8. das Apostelthum (ἀποστολή) in Anspruch nahm in demselben Sinne, wie Petrus dieses unter den Juden hatte. Schon das Beispiel des Barnabas mag uns also lehren, in wie genau abgegrenztem Sinne Paulus Namen und Begriff eines Apostels nahm. Am wenigsten

a) Er fügt noch hinzu (S. 78.): Huc fortasse etiam faciunt loci 1 Cor. IV, 9. coll. com. 6. et 1 Thess. II, 6. coll. 1, 1. Allein an diesen Stellen spricht Paulus, wie leicht zu sehen ist, von sich allein in der bekannten ersten Person Pluralis; in der Stelle aus dem ersten Korintherbriefe vielleicht, wenn nämlich ἡμᾶς mit τοὺς ἀποστόλους enger zu verbinden ist = „uns, die wir Apostel sind", von sich mit Einschluß der übrigen, aber im engern Sinne so genannten Apostel; denn auch in der korinthischen Gemeine handelte es sich einer gewissen Partei gegenüber um Aufrechthaltung seines apostolischen Namens, so daß er gerade in den Briefen an diese Gemeine sich am wenigsten nur Apostel im weitern Sinne nennen durfte. Doch vgl. zu 1 Kor. 4, 9. im gleich Folgenden V. 12: ἐργαζόμενοι ταῖς ἰδίαις χερσί, mit 9, 15. 2 Kor. 11, 7. 2 Theß. 3, 8. Eher hätte noch Röm. 16, 7. angeführt werden können; allein vgl. z. d. Stelle z. B. den Commentar von Reiche.

aber konnte er nach dem Zusammenhange unserer Stelle bei dem ἕτερος τῶν ἀποστ. an Apostel in weiterm Verstande gedacht wissen wollen. Denn, was nicht genug hervorgehoben werden kann, er will hier ja seine apostolische Dignität im engsten Sinne des Wortes beweisen und lediglich darum sucht er, wie wir gesehen haben, von 1, 16. an sehr ins Einzelne gehend, seine fortwährende Unabhängigkeit von den übrigen Aposteln, mithin doch wohl von den Aposteln im höchsten Sinne, darzuthun. Es darf also das Wort ἀπόστολος kraft dieses Zusammenhangs in der ganzen paulinischen Argumentation auch in keinem andern als diesem höchsten Sinne gefaßt werden. Diese Forderung bestätigt sich dann auch an den beiden Stellen, wo der Ausdruck vorkommt, 1, 17. und 2, 8., vollkommen. Bei den πρὸ ἐμοῦ ἀποστόλους der erstern Stelle hat wohl kaum irgend ein Interpret an Jemand anders als die zwölf Apostel gedacht — weßhalb allein es schon willkürlich wäre, das gleich folgende ἀποστόλων (V. 19.) weiter zu fassen — und über den wahren Sinn der ἀποστολή an der letzten Stelle kann eben so wenig ein Streit entstehen. Ich füge noch hinzu, daß schon deßwegen, weil nach V. 18. einer der Zwölfe, Petrus, der Apostel war, den Paulus damals in Jerusalem besuchte, bei den V. 19. genannten Aposteln am natürlichsten allein an die Zwölfe gedacht wird. Kraft dieser Gründe etwa muß ich jede Erklärung unserer Stelle für verfehlt halten, welche wie Hr. Blom die dort erwähnten ἀποστόλους nicht von den zwölf Aposteln deutet. — Müssen wir nun zufolge der bisherigen Erörterung Beides festhalten, auf der einen Seite, daß die Apostel in unserem Verse im strengsten Sinne zu nehmen sind, und auf der andern Seite, daß der als ἀδελφὸς τ. κυρ. bezeichnete Jakobus der Bruder des Herrn und darum kein Apostel sey, so folgt nothwendig, daß εἰ μὴ

in keiner Art eine bloße Restriction oder Correction a) der Gesammtaussage des Hauptsatzes anzeigen könne, vielmehr nach dem oben erörterten und auch Paulus bekannten Sprachgebrauch etwa durch unser deutsches „sondern" wiedergegeben werden müsse: Einen andern von den Aposteln (außer dem Petrus, V. 18.) habe ich aber nicht gesehen, sondern nur Jakobus, den Bruder des Herrn. — Es wird sich jetzt näher um die bereits oben aufgeworfene und für unsere Untersuchung höchst wichtige Frage handeln, die fast von allen Gelehrten der Gegenwart, nur Stier ausgenommen, wie Herr Blom angibt, bejaht zu werden pflegt: ob nämlich Jakobus, der Bruder des Herrn, (Gal. 1, 19.) identisch sey mit dem im Folgenden (Gal. 2, 9. 12.) bloß als Jakobus bezeichneten angesehenen christlichen Lehrer in Jerusalem. Müßten wir wirklich ihre Identität zugeben, so würde Paulus, wie wir gesehen haben, hier nicht den Jakobus Alphäi, den Apostel, sondern Jakobus, den Bruder des Herrn, den Nichtapostel, zum Haupte der ersten christlichen Gemeine in Jerusalem machen und somit namentlich mit den Nachrichten des ebenfalls in Jerusalem gewesenen Lukas in einen unauflöslichen Zwiespalt gerathen. So wenig dieß von vorne herein irgend wahrscheinlich ist, so wenig scheint jene Identität durch den Zusammenhang der paulinischen Darstellung im Galaterbriefe wirklich begründet. Höchstens können wir den Gegnern zugeben, daß der Kap. 2. genannte Jakobus den Worten nach derselbe mit

a) Es kann nur nebenbei angedeutet werden, daß man εἰ μὴ keinenfalls unmittelbar zu ἕτερον τῶν ἀποστόλων ziehen und übersetzen dürfe: Einen andern von den Aposteln sah ich nicht, als Jakobus, den Bruder des Herrn. Denn da dieser Jakobus nach V. 19. dann der einzige Apostel wäre, den Paulus gesehen hätte, so würde letzterer seine Aussage in V. 18., daß er den Petrus sah, gleich hinterdrein widerlegen. Denn Petrus war doch jedenfalls ein Apostel, während das Apostelthum Jakobi, des Bruders des Herrn, mit Recht in Frage gestellt wird.

Jakobus, dem Bruder des Herrn, 1, 19. seyn könne; aber warum muß er denn derselbe seyn, da er doch weder ausdrücklich als ἀδελφὸς τοῦ κυρ. bezeichnet, noch irgend angedeutet ist (etwa durch ein Pronom. demonstrat., wie ἐκεῖνος, oder durch eine Formel, wie ὃν ἔλεγον), daß hier ein Jakobus erwähnt werde, von dem schon früher im Briefe die Rede war. War also die bisherige Erörterung über die Jakobe richtig, so würde schon diese Bemerkung allein die gegnerische Ansicht zu nichte machen; denn wozu dann einen Zwiespalt in die biblischen Nachrichten bringen, zu dem auch nicht der mindeste zwingende Grund da ist! Allein es lassen sich auch mehrere positive, aus unserm Briefe selber entlehnte Gründe für den Unterschied der Jakobe im Galaterbriefe anführen. 1) Es befremdet, daß der Jakobus 1, 19. durch den Zusatz ὁ ἀδελφ. τ. κυρ. noch näher bestimmt wird, wenn er derselbe ist mit dem berühmten Jakobus, der 2, 9. und 12. erwähnt wird. Wozu in aller Welt ein solcher Zusatz? Man hat freilich gesagt, er sey nothwendig geworden, um einen einzelnen Jakobus aus der Masse der Christen, die diesen Namen führten, bestimmt auszuscheiden. Allein ich fürchte, daß man bei diesem Grunde übersieht, welchen Personen gegenüber Paulus den Namen Jakobus gebraucht. Dieß war doch unstreitig die Partei der strengern Judenchristen, welche bei Nennung eines Jakobus natürlich sogleich an ihren Jakobus denken mußte, zumal dieser, wie nach 2, 9. und 12. Apost. 15. u. s. w. nicht geleugnet werden kann, überhaupt der bekannteste Jakobus unter den Christen der Zeit war. Oder wie will man es sonst erklären, daß derselbe Paulus 1 Kor. 15, 7. (ἔπειτα ὤφθη Ἰακώβῳ) [a] den Namen Jakobus ohne alle

a) Diese Stelle ist seit längerer Zeit mehr oder weniger deutlich wohl die Veranlassung oder doch eine Hauptstütze der Ansicht geworden, daß der in der Gemeine zu Jerusalem gefeierte Jakobus nicht Jakobus Alphäi, sondern Jakobus, der Bruder des

nähere Bestimmung setzen durfte, ohne irgend ein Mißverständniß von Seiten seiner Leser zu befürchten, obgleich

Herrn, gewesen sey. Man fand bei Hieronymus, de vir. illustr. c. 2. ein Excerpt aus dem von den Judenchristen viel gebrauchten apokryphischen Evangelium secundum Hebr., welches eine dem Iacobus Iustus zu Theil gewordene Erscheinung des auferstandenen Christus mit folgenden Worten meldet: „Dominus autem quum dedisset sindonem servo sacerdotis, ivit ad Iacobum et apparuit ei. Iuraverat enim Iacobus, se non comesturum panem ab illa hora, qua biberat calicem domini, donec videret eum resurgentem a dormientibus. Rursusque post paululum: Afferte, ait dominus, mensam et panem. Statimque additur: Tulit panem et benedixit ac fregit et dedit Iacobo Iusto et dixit ei: frater mi, comede panem tuum, quia resurrexit filius hominis a dormientibus." Man sagt nun, hier sey dieselbe Erscheinung Christi erwähnt, wie 1 Kor. 15, 7., und somit der von Paulus nicht näher bestimmte Jakobus Jakobus, der Bruder des Herrn. Man schließt dann weiter: dadurch, daß Paulus diesen Jakobus, den Bruder des Herrn, ganz einfach als Jakobus habe bezeichnen können, sey dieser als der allbekannte charakterisirt, als derselbe, der von ihm Gal. 2, 9. στύλος genannt werde. Die Richtigkeit der Mittelschlüsse zugegeben, die nicht wohl geleugnet werden kann, fragt es sich zunächst, ob jenes Fragment denn wirklich die Erscheinung Jesu dem Jakobus, dem leiblichen Bruder des Herrn, zu Theil werden lasse. Müßte aber das zugegeben werden, so könnten wir dennoch kraft unserer früheren Erörterung das ganze Verfahren nicht billigen, welches die neutestamentischen Nachrichten über die Jakobe ohne Weiteres aus einer einzelnen Angabe der kirchlichen Tradition zu verstehen und zu erklären unternimmt. Während man nämlich im Allgemeinen eingesehen hat, daß jede Untersuchung über die Jakobe, wenn sie zum Ziele führen soll, auf dem Grunde des neuen Testaments geführt werden muß, läßt man sich doch in diesem besonderen Falle wieder durch eine einzelne Aussage der bekanntlich in diesem Punkte so vielgestaltigen spätern Tradition leiten.—Uebrigens hat man den Namen ἀπόστολοι 1 Kor. 15, 7. am Schlusse auch wohl in weiterm Sinne gedeutet, wie schon Euseb. h. e. 1, 12. an die 70 Jünger denkt, zu deren einem er den hier erwähnten Jakobus, d. i. nach seiner Auslegung Jakobus, den Bruder des Herrn, macht; denn es liegt allerdings sehr nahe,

es in der Zeit unmittelbar nach der Auferstehung Jesu, von der er dort spricht, unstreitig auch noch mehrere Jakobe gab, auf die sein Jakobus möglicher Weise hätte gedeutet werden können! Jedes Befremdliche im Ausdrucke des Paulus an den Stellen des Galaterbriefes verschwindet dagegen, wenn man die Jakobe Kap. 1. und Kap. 2. unterscheidet. Denn dann wird der bekannte und von den Lesern des Briefes hochgefeierte Jakobus, der Apostel und Sohn Alphäi, wie natürlich, bloß als Jakobus bezeichnet (2, 9. und 12.), ganz so wie 1 Kor. 15, 7., während der minder angesehene Bruder des Herrn 1, 19. von diesem durch das Prädicat ὁ ἀδελφ. τ. κυρ. auf's bestimmteste unterschieden wird. 2) Die Annahme, daß die Jakobe des Galaterbriefes identisch seyen, widerspricht dem Zusammenhange und der Tendenz der paulinischen Argumentation. Es ist bekannt, daß Paulus diesen Brief vorzugsweise gegen solche (Juden-) Christen gerichtet hat, welche statt des Evangeliums von der freien Gnade Gottes in Christo, das er verkündete, die Behauptung auf-

---

anzunehmen, daß Jakobus hier eben so aus der Zahl aller Apostel ausgehoben werde, wie kurz vorher (V. 5.) Kephas aus der Zahl der Zwölfe. Auch ich nehme das an, nur behaupte ich dabei, aber nicht bloß kraft dieser Stelle, daß Jakobus hier dann indirect als Apostel im eminenten Sinne bezeichnet sey. Denn ἀπόστολος kann nach paulinischem Sprachgebrauche, wie oben gezeigt, nichts Anderes bezeichnen als die eigentlichen Apostel im strengsten Sinne des Wortes, zumal in den Briefen an die Korinther, wo Paulus ja mit Gegnern seiner und der apostolischen Würde überhaupt zu thun hatte. Daß er aber V. 7. den Ausdruck τοῖς ἀποστόλοις πᾶσιν gebraucht (es ist das πᾶσιν nicht zu übersehen), während er V. 5. τοῖς δώδεκα setzt, ist unschwer zu erklären, da er hier die von Jesu während seiner Lebzeit erwählten (12) Apostel, V. 7. aber alle Apostel, also die 12 mit Einschluß seiner bezeichnen will, weßhalb er auch, unmittelbar an das τοῖς ἀποστόλοις πᾶσι anschließend, V. 8. fortfährt: ἔσχατον δὲ πάντων (ἀποστόλων) ὡσπερεὶ τῷ ἐκτρώματι ὤφθη κἀμοί.

stellten, daß auch für den Christen noch die Beobachtung des mosaischen Gesetzes mit seinen Satzungen und Werken eine unerläßliche Bedingung der Seligkeit sey. Sie stützten sich, ob mit Recht oder Unrecht, das gilt hier gleich, auf die Auctorität des Jakobus (2, 12.) und suchten das apostolische Ansehen des Paulus bei der von ihm gestifteten Gemeine zu untergraben (4, 11. 14. 19 ff. 1, 1.). Paulus will nun den Einflüsterungen dieser Irrlehrer gegenüber von 1, 11. an den galatischen Christen seine wahrhaft apostolische Würde darthun, indem er α) den Ursprung seines Evangeliums auf die ihm zu Theil gewordene unmittelbare Unterweisung Christi (δι' ἀποκαλύψεως Ἰησ. Χρ.) zurückführt (1, 11—15.) und dann β) seine fortwährende Lehrunabhängigkeit von den übrigen Christen und namentlich den Aposteln nachweist (1, 16—2, 14.). Es leuchtet ein, daß er in diesem Zusammenhange vor allen Dingen seine Unabhängigkeit von dem von den Irrlehrern hochgepriesenen Jakobus (2, 12.) wird nachweisen müssen. Nun aber soll, wie die Gegner behaupten, Jakobus, der Bruder des Herrn, 1, 19. mit jenem gepriesenen Jakobus identisch seyn. Aber dann muß zugegeben werden, daß Paulus das eigentliche Ziel seiner Beweisführung, die Widerlegung alles und jeden Einflusses gerade dieses Jakobus auf seine Lehransicht, wenig im Auge behalten habe. Denn dann hätte Paulus damals ja wirklich längere Zeit mit diesem Jakobus, vielleicht ganze funfzehn Tage hindurch (1, 18.) verkehrt. Da beiden aber keine Unterredung näher lag als die über Wahrheit, Wesen und Herrlichkeit des Evangeliums, zumal der vor Kurzem auf eine so außerordentliche Weise bekehrte Paulus einer der Sprecher war, so hätten jene jede Gelegenheit zur Verkleinerung gern aufsuchenden antipaulinischen Irrlehrer dann gerade mit einem gewissen Scheine des Rechts von Paulus etwa so sprechen können: Gewiß, damals, als er, wie er selbst zugeben

muß, mit unserm Jakobus in Jerusalem verkehrte, hat er seine Weisheit von ihm überkommen, von der er aber später durch eigenwillige Neuerung abgefallen ist. Wenigstens hätte Paulus kraft dieses Zusammenhangs jeden, auch den geringsten Schein der Art von vorn herein durch die ausdrückliche Erklärung niederschlagen müssen, daß er gerade von diesem Jakobus in keiner Weise abhängig geworden sey, wie er dieß denn auch in Bezug auf den Kap. 2. erwähnten Jakobus, der nach unserer Ansicht allein jener gefeierte Jakobus und der Sohn Alphäi war, wirklich sogleich thut; vergl. 2, 6.: ἐμοὶ γὰρ οἱ δοκοῦντες οὐδὲν προσανέθεντο, ff.- Freilich erzählt Paulus (1, 18.) auch, daß er den Petrus auf funfzehn Tage gesehen habe, ohne doch ausdrücklich zu leugnen, daß er von diesem seinen evangelischen Glauben empfangen habe. Allein so nothwendig ein solcher Zusatz zu 1, 19. wäre, falls der hier erwähnte Jakobus, der Bruder des Herrn, der von den Irrlehrern vorgeschützte berühmte Jakobus seyn sollte, so wenig war er beim Petrus erforderlich. Denn es stützten sich jene Irrlehrer nicht auf die Auctorität des Petrus, sondern des Jakobus (2, 12.), da Petrus in Bezug auf die Stellung des Gesetzes zum Evangelium ganz so wie Paulus dachte (2, 11—13., vergl. Apost. 10, 9—16. 46—48. 11, 2 ff. 15, 7—11.) und so wenig als sein Lehrmeister in dieser Sache gelten konnte, daß er sich von ihm vielmehr öffentlich mußte zurechtweisen lassen (2, 13. 14.). Nun bedenke man noch Folgendes. Der Sinn von 1, 19. ist doch unstreitig der: Außer dem Petrus habe ich damals n u r n o ch den Jakobus, den Bruder des Herrn, gesehen. Jakobus erscheint somit nur als Neben-, Petrus dagegen als die Hauptperson: wie paßt das zu dem Jakobus 2, 9., der noch v o r Kephas und Johannes genannt ist? Aber die paulinische Deduction wird wo möglich noch anstößiger, wenn wir den gleich folgenden Vers 1, 20. hinzunehmen. Paulus betheuert hier

und nur hier mit der feierlichsten Formel (ἰδοὺ ἐνώπιον τοῦ θεοῦ), daß das, was er schreibe, Wahrheit sey. Es muß ihm also die Aussage 1, 19., daß er außer dem Petrus nur noch Jakobus, den Bruder des Herrn, gesehen habe, als ein besonders wichtiges Moment in seiner Beweisführung erschienen seyn. Wie war das aber möglich, wenn dieser Jakobus jener von den Irrlehrern vor allen anderen christlichen Lehrern hochgepriesene Jakobus seyn sollte! Denn dann hätte er nur gegen sich selber darauf hingewiesen, daß er diesen Jakobus damals gesehen und also vielleicht auch von ihm gelernt hätte, und hätte es noch außerdem zu Gunsten der Irrlehrer mit einem feierlichen Schwure bestätigt. Seine Erörterung ist aber völlig zum Ziele treffend, wenn wir 1, 19. an einen andern Jakobus als den Jakobus der Irrlehrer denken. Dann legt sich der Zusammenhang von V. 18—20. so zurecht. V. 18. Ich besuchte den Petrus und blieb bei ihm funfzehn Tage. V. 19. Einen andern von den Aposteln habe ich nicht gesehen (keinen Apostel Jakobus, wie die Irrlehrer vorgeben mögen), sondern nur Jakobus, den Bruder des Herrn. V. 20. Was ich Euch schreibe, Gott weiß, daß es wahr ist. 3) Wenn Jakobus, der Bruder des Herrn, der Jakobus der Irrlehrer war, wie konnte dann Paulus schreiben: Außer dem Petrus habe ich nur noch den Jakobus gesehen. Denn dann hatte er ja alle στύλοι gesehen, die 2, 9. namhaft gemacht werden, allein mit Ausnahme des Johannes; dieser war aber überdieß nach Allem, was wir über ihn aus seinen Schriften und sonst aus dem N. T. wissen, schwerlich je ein Hort der strengen judenchristlichen Ansicht. 4) Glaube ich auch in dem ὁποῖοί ποτε ἦσαν (2, 6.) eine Andeutung davon zu finden, daß der V. 9. und 12. genannte Jakobus Apostel, mithin der Sohn Alphäi und nicht der Bruder des Herrn war. Ich übersetze V. 6.: „Was aber die anlangt, die dafür gel-

ten, etwas zu seyn — von welcher Art sie einst waren, das gilt mir gleich, Gott sieht die Person nicht an — mir nun legten jene nichts Neues a) vor." Es bedarf wohl keines Beweises, daß Paulus mit diesen und den folgenden Worten keine, auch nicht die geringste Verkürzung b) des dem Jakobus, Kephas und Johannes (V. 9.) als Aposteln bei seinen Lesern mit Recht zustehenden Ansehens beabsichtigen kann — denn dann würde er ja den mit diesen unter Handschlag geschlossenen feierlichen Vertrag c) einer gemeinsamen brüderlichen Zu-

a) Bei προσανέθεντο ist unstreitig nicht auf 1, 16., sondern auf die auch näher voraufgehenden Worte 2, 2.: ἀνεθέμην αὐτοῖς τὸ εὐαγγέλ. zurückzusehen. Paulus ἀνέθετο den Christen und namentlich den Aposteln sein Evangelium, sofern er es ihnen zur Beschauung und Prüfung aufstellte. Diese προσανέθεντο ihm nichts, sofern sie zu dem, was er selbst aufgestellt hatte, nichts hinzu (πρός) aufstellten, ihn also nichts Neues lehrten.

b) Am ersten müßte man doch auch wohl eine feindliche Stimmung des Paulus wider den Jakobus voraussetzen. Die scheint aber so wenig bestanden zu haben, daß sich z. B. Paulus, als er das letzte Mal in Jerusalem war, sogleich zum Jakobus begibt, dieser ihn aber seinerseits freundlich auf die Aufregung der dort anwesenden Judenchristen wider ihn aufmerksam macht und ihm räth, wie er derselben vorbeugen könne, auf welchen Rath Paulus dann auch wirklich, freilich ohne den gewünschten Erfolg, eingeht (Apstgesch. 21, 18 ff.).

c) Es dürfte hier der Ort seyn, auf die Bedingung, unter welcher dem Paulus und Barnabas das Recht der Predigt unter den Heiden von den Aposteln zugestanden wurde, kurz näher einzugehen, weil so die Stellung des Jakobus zu der bekanntern Lehre des Paulus besser beleuchtet zu werden scheint. Als die unerläßliche Bedingung (μόνον) wird V. 10. angegeben: Μόνον τῶν πτωχῶν ἵνα μνημονεύωμεν. Man darf nun bei τῶν πτωχῶν natürlich nicht an leiblich Arme denken; denn, obwohl wir wissen, daß Paulus öfter für die Christen in Jerusalem Geld zusammenbrachte (vergl. z. B. Apstgesch. 11, 30. 1 Kor. 16, 1.), so ist doch an unserer Stelle schlechthin von πτωχοῖς, nicht von den Armen in Jerusalem die Rede, und, was ganz undenkbar ist, das Predigtamt würde dann von den

sammenwirkung bei Theilung der Arbeit (δεξιὰς ἔδωκαν — *κοινωνίας*, ἵνα ἡμεῖς μὲν εἰς τὰ ἔθνη, αὐτοὶ δὲ εἰς

Aposteln gegen das Versprechen von Geldleistungen, also immer — verkauft seyn. Müssen wir aber die πτωχούς von geistig armen, d. i. glaubensschwachen Christen deuten, deren Paulus und Barnabas bei der Predigt ihres Evangeliums gedenken, auf die sie Rücksicht nehmen sollten, was Paulus denn auch, wie er gleich darauf ausdrücklich versichert, eifrigst that (vergl. 1 Kor. 10, 23 ff. 28 ff. Röm. 14, 1 ff.), so folgt, daß jene Apostel und namentlich auch Jakobus schon damals, wenigstens rücksichtlich der mos. Ritualgesetze — denn nur über diese und ihre Bedeutung im Verhältnisse zur Seligkeit scheint man damals verhandelt zu haben (vergl. Apstgesch. 15, 1.) — die paulin. Lehre vollständig billigten. Denn sie greifen die Wahrheit der letztern in keiner Weise an, sondern wollen sie als eine zur Zeit noch zu starke Speise, also lediglich aus pädagogischer Rücksicht, nur nicht Allen ohne Unterschied verkündet wissen. (Ich bemerke beiläufig, daß die Stelle Gal. 2, 10. mir den frühesten authentisch-historischen Aufschluß über den vielbesprochenen Namen der judenchristlichen Secte der Ebioniten zu geben scheint. אֶבְיוֹן = πτωχός, bedeutet darnach den Glaubensschwachen, der sich zu der Höhe der evangelischen Lehre von der rechtfertigenden Gnade Gottes in Christo noch nicht völlig zu erheben vermag.) Dieselbe Billigung der paulin. Lehre ist dann auch Gal. 2, 6. (οὐδὲν προσανέθεντο; vergl. V. 2.) ausgesprochen. Freilich Apstgesch. 15., wo, wie wir unten noch weiter sehen werden, derselbe Aufenthalt des Paulus in Jerusalem gemeint ist, wird V. 28. u. 29. berichtet, daß kraft eines unter Leitung der Apostel und Aeltesten gehaltenen Concils (τότε ἔδοξε τοῖς ἀποστόλοις καὶ τοῖς πρεσβυτέροις *σὺν ὅλῃ τῇ ἐκκλησίᾳ*, V. 22.) den Heiden noch die Beobachtung einzelner Satzungen als nothwendig (ἐπάναγκες) auferlegt sey, nämlich τοῦ ἀπέχεσθαι εἰδωλοθύτων καὶ αἵματος καὶ πνικτοῦ καὶ πορνείας; vergl. Apstgesch. 21, 25. (Das schwierige πορνεία ist dem Sinne nach kraft des Zusammenhangs wohl bloß auf die Blutschande zu beschränken (1 Kor. 5, 1.), weil sonst nicht zu begreifen steht, wie ein rein die Sittlichkeit betreffendes Gebot unter die übrigen Satzungen gekommen wäre, ferner warum, wenn doch die Heiden, ähnlich wie die Proselyten des Thors, zu den sogenannten noachitischen Geboten verpflichtet werden sollten, nicht neben dem Verbote der Hurerei noch die andern

τὴν περιτομήν, V. 9.) selber gebrochen und außerdem, da es doch unleugbar ist, daß er zur Mehrung des ihm

lediglich die Sittlichkeit betreffenden noachitischen Verbote der Lästerung, des Todtschlags, des Raubs, der Auflehnung wider die Obrigkeit erwähnt sind.) Allein jene beschränkenden Bestimmungen des Concils, die vorzugsweise Jakobus zu Wege brachte (Apstgesch. 15, 13—21.), während Petrus eine gänzliche Dispensation von den mosaischen Satzungen vorschlug (ebendas. V. 10 ff.), lassen sich, ohne eine Aenderung in der Ansicht des Jakobus vorauszusetzen, aus derselben pädagogischen Weisheit vollständig erklären, zufolge welcher er nach Gal. 2, 10. mit den beiden andern Aposteln, Petrus und Johannes, dem Paulus die Pflicht auflegte, bei der freien Verkündigung seines Evangeliums der Schwachen zu schonen. Man muß nur bedenken, daß Jakobus einmal in der öffentlichen Versammlung der jerusalemischen Gemeine, also wohl auch in Gegenwart einzelner πτωχοί, das andere Mal privatim (κατ' ἰδίαν, Gal. 2, 2.) in Gegenwart einzelner gleichgesinnter, geistesfreier Männer sich aussprach. Es war immer schon viel gewonnen, wenn ein öffentliches Concil die Heiden nur nicht zur Haltung des ganzen Gesetzes, worauf die Gegner Pauli drangen (Apstgesch. 15, 1., vergl. Gal. 5, 3.), sondern zu möglichst wenigen Satzungen verband. Kraft dieser Erörterung schon kann kein Zweifel seyn, daß, wenn die Apstgesch. 15, 29. erwähnten Bestimmungen des Concils τὰ ἐπάναγκες genannt sind, diese damit nicht als zur Seligkeit nothwendig, d. h. eben als absolut nothwendig, sondern nur als den damaligen Zeitumständen noch nothwendig bezeichnet seyn können. Dasselbe erhellt auch aus den Worten des Decrets, wenn doch jene Bestimmungen V. 28. als ein βάρος bezeichnet werden — ein Prädicat, das auf ein eigentliches Sittengebot nicht paßt — und wenn V. 29. als Folge ihrer Haltung das εὖ πράσσειν, nicht das σώζεσθαι angegeben wird. Ferner aus der Begründung, die Jakobus für die Nothwendigkeit jener Bestimmungen (V. 21.) selber gibt. Denn Moses, sagt er, d. i. der Pentateuch (aus dem jene noachitischen Gebote abgeleitet wurden), hat von alter Zeit von Stadt zu Stadt Solche, die ihn (als das Heil) verkündigen (an ihm festhalten und auf seine Befolgung dringen), da er in den Synagogen jeden Sabbath vorgelesen wird. Also nicht ihrer innern Nothwendigkeit, sondern nur ihrer ausgebreiteten Geltung wegen werden jene Bestimmungen zur Zeit noch vom Jakobus

zu erweisenden Vertrauens so häufig hervorhebt, daß auch er ein Apostel sey gleich jenen, in demselben Augenblicke, wo er ihre apostolische Dignität herabsetzte, auch die seinige wieder vernichtet haben; — vielmehr will Paulus natürlich nur das übertriebene Ansehen, in welchem jene und namentlich Jakobus bei den ihm feindlich gesinnten Judenchristen standen, auf das rechte Maß zurückführen, nachweisend, daß ihm als Mitapostel die gleiche Achtung gebühre, daß sie nicht für etwas Besonderes (οἱ δοκοῦντες εἶναί τι, V. 6.), daß nicht bloß sie als Säulen der christlichen Wahrheit (οἱ δοκοῦντες στύλοι εἶναι, V. 9.) gelten dürften. Mit den parenthetischen Worten: ὁποῖοί ποτε ἦσαν, οὐδέν μοι διαφέρει· πρόσωπον θεὸς ἀνθρώπου οὐ λαμβάνει, aber —

empfohlen. — Uebrigens darf man, wie auch die meisten Ausleger zugeben, bei der sonst durchgängigen Uebereinstimmung der Angaben des Paulus und Lukas, daraus, daß der Erfolg der Verhandlungen des Concils (Gal. 2, 1 ff.) von Paulus im Einzelnen nicht angeführt werde, durchaus nicht schließen wollen, daß Paulus hier von einem andern Aufenthalte in Jerusalem als Lukas (Apstgesch. 15.) rede. Denn es lag ihm nach dem ganzen Zusammenhange vorzüglich daran, seine damalige Stellung gerade zu den Aposteln Jakobus, Kephas und Johannes näher zu charakterisiren und somit die Resultate der mit letztern gehaltenen Privatzusammenkunft anzugeben, zumal diese erst den wahren Sinn der Beschlüsse des von ihnen geleiteten Concils aufschließen konnten. Daß er damals aber nicht bloß mit jenen Aposteln, sondern auch mit der Gemeine verhandelte, ist Gal. 2, 2. nicht nur ausdrücklich ausgesprochen, wo ja das ἀναθέσθαι αὐτοῖς, die Vorlage seines Evangeliums in der Gemeine, dem ἀναθέσθαι τοῖς δοκοῦσι (über diese vergl. V. 9.) gegenübersteht, sondern V. 3—6. ist auch angedeutet, daß der Gegenstand der damaligen Gemeindeverhandlungen die Nothwendigkeit der Beschneidung, also die Verpflichtung auf's ganze Gesetz (Gal. 5, 3.) betraf, und daß die Gegner Pauli, die ψευδάδελφοι παρείσακτοι — denn der Heide Titus ward nicht beschnitten — in diesem Streite damals den Kürzern gezogen hätten.

das erhellt aus dem Zusammenhange von vorn herein — muß Paulus das Fundament, auf das seine judenchristlichen Gegner ihre Hochschätzung der von ihnen allein als στύλοι verehrten Männer, Jakobus, Kephas und Johannes, etwa stützen könnten, im Vorbeigehen in seiner Richtigkeit darthun wollen. Jene hoben ein früheres, aber schon lange nicht mehr bestehendes Verhältniß der drei (ποτὲ ἦσαν), an dem Paulus nie Theil hatte — denn sonst hätte es natürlich nicht bloß den dreien zum Ruhme gereichen können — hervor, um diesem die höhere apostolische Dignität abzusprechen. Das kann schwerlich ein anderes Verhältniß seyn als das, in welchem jene drei einst zu dem auf Erden wandelnden Erlöser standen, als dessen Begleiter und unmittelbare Schüler, während der angefeindete Paulus nicht nur erst nach dem Tode Jesu Christ wurde, sondern anfangs sogar die Kirche Christi heftig verfolgt hatte. Ueberdieß wird mit den Worten: Gott sieht die Person des Menschen nicht an — deutlich genug angezeigt, daß hier von früheren persönlichen Verhältnissen der mit einander zu vergleichenden apostolischen Männer die Rede sey. Der Sinn Pauli in V. 6 ff. ist also dieser: Nicht die äußere Lage und Stellung, die der Mensch hat oder sich gibt, wie meine Gegner meinen, sondern allein die Gnade Gottes, der sich um die verschiedenen Stellungen der Personen nicht kümmert und darum auch mich, wenn auch weit später als die übrigen Apostel, durch die Erscheinung seines Sohnes zu seinem Werkzeuge erkor, beruft und macht den wahren Apostel; wenigstens haben die δοκοῦντες meiner Gegner selber nicht nur mein Evangelium anerkannt, nichts Neues hinzufügend, sondern auch meine gleiche Berechtigung zur Predigt feierlichst zugestanden. Vergl. hierzu das, was Paulus gewiß nicht ohne Absicht im voraufgehenden ersten Kapitel unseres Briefes sagt über seine frühere Stellung zum Christenthume und seine plötzliche wunder-

bare Umwandlung (V. 13—16.), so wie über die Stimmung, mit der die ersten christlichen Gemeinen von seiner Bekehrung hörten, sie als Werk der göttlichen Gnade preisend (V. 22—24.), während eine spätere a) Generation von Judenchristen ihn und sein Evangelium von der Freiheit in Christo verfolge; und außerdem 1 Kor. 15, 8—11. Ist nun unsere Erklärung des ὁποῖοί ποτε ἦσαν richtig, so muß auch der 2, 9. und 12. genannte Jakobus, weil einer der δοκοῦντες, ein Begleiter und unmittelbarer Schüler Jesu gewesen seyn, was, zumal wenn man erwägt, daß er in dieser Beziehung mit Petrus und Johannes zusammengestellt wird, nicht auf Jakobus, den Bruder des Herrn, der vor dem Tode Jesu wohl nicht einmal zu den Gläubigen gehörte, sondern, da man an den frühzeitig hingeschiedenen Sohn Zebedäi natürlich gar nicht denken kann, nur auf den Apostel Jakobus, den Sohn Alphäi, zu passen scheint.

Kraft dieser Gründe etwa dürfte hinreichend erwiesen seyn, daß Paulus Gal. 1. und 2., falls in seiner Argumentation und Ausdrucksweise Sinn und Zusammenhang seyn sollen, von Jakobus, dem Bruder des Herrn, den Apostel Jakobus und Sohn Alphäi sorgfältig unterscheidet und letztern allein als den angesehenen Lenker der jerusalemischen Gemeine darstellt, daß das N. T. mithin in seinen Nachrichten über diesen Jakobus vollkommen übereinstimmt, Paulus aber namentlich von der Relation des Lukas in der Apostelgeschichte nicht abweicht, was

a) Jene Judenchristen werden, wie es scheint, mit Bezug auf das am Schlusse von Kap. 1. Gesagte 2, 4. παρείσακτοι genannt, d. h. Solche, deren Weise von dem ursprünglichen Geiste der Gemeinschaft, in die sie eintreten, abweicht (παρά; vgl. Röm. 5, 20.: παρεισῆλθεν), weßhalb ich sie oben als spätere Generation bezeichnet habe: eine Notiz, die für die genetische Entwickelung der urchristlichen Häresien nicht ohne Bedeutung seyn dürfte.

auch um so unbegreiflicher seyn würde, als beide mit diesem Jakobus in Jerusalem persönlich verkehrt hatten.

Eine Stelle aus den Briefen des Paulus, ich meine 1 Kor. 9, 5., möchte ich hier noch besprechen, mehr zwar, um die falschen Folgerungen, die sich an selbige angelehnt haben, zurückzuweisen, als um aus ihr einen völlig sichern Schluß zu Gunsten der oben entwickelten Ansicht zu ziehen. Der Zusammenhang ist folgender. Paulus hatte Kap. 8. über den Genuß des Götzenfleisches sich dahin ausgesprochen, daß er für den Starkgläubigen zwar an sich erlaubt sey, daß er aber auch von diesem in Gegenwart des schwachen Bruders aus Rücksichten christlicher **Liebe**, die Niemanden, für den Christus gestorben, ärgert, unterlassen werden müsse. Kap. 9. stellt er sich den Korinthern als Muster einer solchen rücksichtsvollen Liebe auf, und zwar Kap. 9, 1—18., sofern er auf das ihm als Apostel unzweifelhaft zustehende Recht, von den auf seinen apostolischen Reisen gestifteten Gemeinen sich unterhalten zu lassen, freiwillig verzichte. In diesem Zusammenhange erklärt er: V. 4. Haben wir (Barnabas und ich; vgl. V. 6.) nicht Macht, (auf Kosten der Gemeine) zu essen und zu trinken? V. 5. Haben wir nicht Macht, eine Christin, nämlich ein Weib a), d. i.

a) *Γυναῖκα* muß als Apposition und nähere Bestimmung zu *ἀδελφὴν* gefaßt werden. Zunächst nur das Weib, dessen Unterhalt ja der Mann zu besorgen hat, bezieht diesen naturgemäß aus derselben Quelle, woher der Mann, also das Weib des Predigers von der Gemeine, an welcher ihr Mann arbeitet. Dieses Recht benutzten ehemals denn auch, Paulus ausgenommen, die übrigen Apostel (*οἱ λοιποὶ ἀπόστ.*) und die Brüder des Herrn für ihre Frauen. — *Γυναῖκα* als zweiten Accusativ zu *περιάγειν* zu construiren, halte ich für unzulässig; denn *περιάγειν* ist nie und nimmer gleich *ἄγειν*, und wäre das auch, so würde nicht einleuchten, warum Paulus hier hervorhöbe, daß er eine Christin zum Weibe nehmen dürfe. Hält man aber die Bedeutung von *περιάγειν*, umherführen, fest, was heißt dann: eine Christin **als Weib** umherführen? — Uebri-

wenn sie unser Weib ist, (auf Kosten der Gemeinen auf unseren Reisen) umherzuführen, ähnlich wie die übrigen Apostel und die Brüder des Herrn und Kephas? V. 6. Oder haben allein ich und Barnabas nicht Macht, so etwas zu thun? — Man hat nun wohl aus V. 5. gefolgert, daß die *ἀδελφοὶ τ. κυρ.*, mochte man sie für Brüder oder Vettern des Herrn halten, Apostel waren; denn sie seyen, sagte man, ebenso als die bedeutenderen aus den *λοιποῖς ἀποστόλοις* herausgehoben, wie unmittelbar darauf Kephas. Mit Recht hat man sich aber dagegen auf andere Schriftstellen berufen, aus denen ihr Nichtapostelseyn vollkommen erhelle (vgl. oben S. 76 ff.). Doch läßt sich, was unstreitig weit schlagender, schon aus dem Zusammenhange unserer Stelle mit dem ganzen Korintherbriefe genügend nachweisen, daß Paulus mit jenen *ἀδελφοὶ* keine Apostel bezeichnen wolle. Es ist dieß um so wichtiger, als so wieder erhellt, daß der ebenfalls *ἀδελφ. τ. κυρ.* genannte Jakobus (Gal. 1, 19.) nach Pauli Absicht kein Apostel und dann etwa ein Vetter des Herrn seyn könne. Ich führe zwei Gründe an. Erstens: Wären die *ἀδελφοὶ* Apostel wie Kephas, so würde daraus, daß sie aus der Zahl der *ἀπόστ. λοιποὶ*

---

gens folgt aus dem Ausdrucke *οἱ λοιποὶ ἀπόστ.* nicht nothwendig, daß sich alle (damals noch lebenden) Apostel außer Paulus verheirathet und ihre Frauen auf ihren Missionsreisen auf Kosten der Gemeinen mitgenommen haben müßten. Es könnte der Artikel auch die übrigen Apostel, die Paulus hier meint, dem Leser nur als bekannte Personen bezeichnen sollen, und in demselben Sinne könnte auch der Artikel vor *ἀδελφ. τ. κυρ.* gedeutet werden, ohne daß seinetwegen nothwendig der Gesammtheit derselben Frauen zugeschrieben würden. Ich halte dieß sogar für das allein Wahrscheinliche. Doch kennen wir die einzelnen Lebensverhältnisse der einzelnen Apostel und Brüder des Herrn lange nicht genau genug, um über alle ohne Weiteres mit völliger Sicherheit entscheiden zu können. Später werden wir im Interesse unserer Untersuchung hierauf wieder zurückkommen.

zuerst namentlich hervorgehoben sind, folgen, daß sie noch ein größeres Ansehen hatten, als selbst der erst nach ihnen erwähnte Kephas. Wenn das aber auch in Bezug auf andere Gemeinen wahr gewesen wäre, obgleich man es höchstens, auch das aber nach unserer Ansicht mit Unrecht, von dem einen Bruder des Herrn, dem Jakobus, nie aber von der Gesammtheit oder auch nur einer Pluralität jener Brüder (man beachte den Plur. οἱ ἀδελφοί) hat behaupten mögen, so hätte Paulus diese Brüder doch nicht in einem Briefe an die korinthische Gemeine so hoch stellen können. Denn daß sie hier kaum beachtet, geschweige denn höher geachtet wurden als Petrus, erhellt mit absoluter Nothwendigkeit daraus, daß es in der damals sich fast in Parteien auflösenden korinthischen Gemeine zwar eine Partei des Kephas und mehrere andere Parteien, aber keine Partei der Brüder des Herrn gab (1, 12.). Die angedeutete, aus der Stellung der Worte οἱ ἀδελφ. τ. κυρ. entstehende Schwierigkeit verschwindet aber völlig, wenn wir in diesen ἀδελφοί eine neue Classe von Christen neben den ἀπόστ., d. i. eben keine Apostel erkennen und somit den Schluß von V. 5. erklären: „wie die übrigen Apostel und die Brüder des Herrn und (unter den genannten namentlich) Kephas". Allein dem Zusammenhange gemäß hebt dann Paulus unter den Aposteln und Brüdern des Herrn, welchen man das Recht, sich von den christlichen Gemeinen unterhalten zu lassen, zugestand, während man es ihm und dem ihm gleichgesinnten Barnabas absprechen möchte, gerade den Kephas hervor, weil er es hier mit den korinthischen Christen, welche am Genusse des Götzenfleisches Anstoß nahmen (Kap. 8—10.), d. i. der judaisirenden oder Kephaspartei zu thun hat. Wie inconsequent parteiisch, so ruft dann Paulus diesen Christen zu, handelt Ihr doch darin, daß Ihr Anderen und namentlich Euerem erwählten Haupte Kephas für sich und sein Weib (vgl. Matth. 8, 14.) jenes Recht

ohne Weiteres gestattet, während Ihr es mir bestreiten wollt? Daß übrigens V. 5. gegen die judaisirende Partei in Korinth gerichtet ist, erhellt auch aus der Bezeichnung des Petrus durch das dem Aramäischen, also der Nationalsprache der damaligen Juden entlehnte Wort Kephas; denn als ihren Felsenmann, d. h. als Kephas liebten diese ihn zu bezeichnen (vgl. 1, 12. ἐγὼ δὲ Κηφᾶ, und dazu 3, 22. Gal. 2, 9.). Zweitens: Wären die ἀδελφ. τ. κυρ. Apostel, mithin V. 5. nur Apostel genannt, so konnte Paulus — denn er war ja wirklich Apostel — zwar verwundert fragen, wie man dazu komme, ihm für seine Person ein Recht zu verkümmern, was man den übrigen Aposteln bereitwillig zugestehe. Daß er aber bei dem Pluralis μὴ οὐκ ἔχομεν ἐξουσίαν (V. 4. und 5.) nicht bloß sich, sondern auch den Barnabas meint, erhellt wohl deutlich genug aus V. 6., wo der Satz οὐκ ἔχομεν ἐξουσίαν wieder aufgenommen und als Subject desselben ausdrücklich er (Paulus) und Barnabas (ἐγὼ καὶ Βαρνάβας) genannt werden. Wie konnte er dann aber daraus, daß andere Apostel von den Gemeinen unterhalten wurden, ein solches Recht für den Barnabas, den Nichtapostel, folgern! Denn daß Paulus letztern nirgends Apostel genannt habe und ihn so am wenigsten im Briefe an die Korinther nennen konnte, ist früher bereits nachgewiesen. Unterhielten die christlichen Gemeinen aber auch die Brüder des Herrn, obgleich sie nicht wirklich Apostel waren, sondern zu diesen in kirchlicher Beziehung nur eine ähnliche untergeordnete Stellung einnahmen wie Barnabas, so ist das gleiche Recht des letzteren und somit die vollkommene Berechtigung der paulin. Argumentation sogleich einleuchtend. Kraft dieser dem Zusammenhange der Stelle selber entlehnten Gründe schließe ich, daß die 1 Kor. 9, 5. erwähnten ἀδελφ. τ. κυρ. keine Apostel seyn können. — Es fragt sich nun, ob sich aus unserer Korintherstelle noch etwas zu Gunsten der von uns vertheidigten Ansicht,

daß Jakobus, der Apostel und Sohn Alphäi, der bekannte Leiter der jerusalemischen Gemeine gewesen sey, ableiten lasse. Ich glaube das allerdings; doch gestehe ich gern, daß die im Folgenden auf den Grund unserer Stelle versuchte Beweisführung, zumal sie auf mehreren, mir freilich höchst wahrscheinlichen Combinationen beruht, nur im Zusammenhange mit dem früher Entwickelten von größerem Gewichte seyn kann. Nach der Darstellung der Apostelgeschichte scheint es nämlich, daß der gefeierte Jakobus, den wir im Sinne des Lukas bereits als den Sohn Alphäi erkannt haben, seinen eigentlichen Sitz in Jerusalem hatte. Daß er Missionsreisen in fernere Gegenden unternommen habe, wird wenigstens nirgends, auch nicht im Vorbeigehen erzählt, und obgleich Lukas von der Missionsthätigkeit mehrerer Apostel geschwiegen hat, so darf dieß doch von einem so angesehenen Apostel, wie dieser Jakobus war, schon eher auffallen. Dagegen als Petrus vor der Verfolgung des Herodes flieht, ist und bleibt dieser Jakobus in Jerusalem (Apstgesch. 12, 17.). Als der sogenannte Apostelconvent gehalten wird, ist er wieder in Jerusalem (15, 13.). Später, als Paulus seine letzte Reise nach Jerusalem macht, begibt er sich zu Jakobus (21, 18.), und da keines anderen Apostels gedacht wird, scheint er damals der einzige anwesende Apostel gewesen zu seyn. Auch in den übrigen neutest. Schriften geschieht nirgends einer Missionsreise dieses Jakobus Erwähnung. Dagegen kommen nach Gal. 2, 12. etliche um das Gesetz eifernde Judenchristen nach Antiochien aus der Umgebung des Jakobus (ἀπὸ Ἰακώβου), d. i. sie kommen aus der sich an ihn anlehnenden Gemeine in Jerusalem; denn dort war, wie natürlich, der Sitz der strengeren Judenchristen (Apstgesch. 21, 20 ff.). Paulus trifft (Gal. 2, 9.) den Jakobus, Kephas und Johannes in Jerusalem, und auch in der Gal. 1, 19. besprochenen Zeit muß dieser Jakobus sich in Jerusalem aufgehalten haben, wegen

der Art und Weise, wie Paulus den Verdacht, als hätte er ihn damals gesehen, zu widerlegen sucht. Endlich erwähnt Jakobus selber in dem im Kanon befindlichen Briefe — denn ich anticipire hier die Behauptung, daß er der Verfasser des Briefes sey — weder, daß er die Gemeinen, an die er schreibt, gegründet, noch auch, daß er sonst eine Missionsreise im Interesse des Evangeliums unternommen habe. Hiernach a) muß also dieser Jakobus unter den Aposteln der gewesen seyn, der von ihnen ausersehen ward, als apostolischer Aufseher der jerusalemischen Gemeine vorzustehen. Es ist auch von vorn herein einleuchtend, daß gerade Jerusalem, die Pflanzstätte des Evangeliums und die Todesstätte des Herrn, wohin auch die Apostel von ihren apostolischen Bekehrungsreisen zurückzukehren pflegten, so lange der Tempel stand, daß so lange Jerusalem und die dortige Gemeine nicht wohl ohne stete apostolische Obhut bleiben konnte. Denn hier vorzüglich, im Centralpuncte des Judenthums, mußte die judaistische Richtung mit dem freien evangelischen Geiste der Kirche mehr und mehr ausgesöhnt und vermittelt werden. Zu einer solchen Vermittelung war aber keine apostolische Persönlichkeit mehr geschaffen, als die des Jakobus, schon wegen des großen Ansehens, in dem er selbst bei den strengen Anhängern des Gesetzes stand (vgl. Apstgesch. 15, 1 ff. 21, 19 ff.). — Kehren wir nach diesen Bemerkungen zu unserer Korintherstelle

a) Gelegentlich mag hier auch auf die Tradition der alten Kirche hingewiesen werden, die, wie uneinig sie auch über die Person jenes zu Pauli Zeit gefeierten Jakobus seyn mag, doch in der Behauptung völlig einstimmig ist, daß er der erste, gewöhnlich wird hinzugefügt, von Christus selber eingesetzte Bischof (dieser Ausdruck ist aber von uns nicht in seiner späteren Bedeutung zu fassen) in der Gemeine von Jerusalem gewesen sey und hier seinen Wohnsitz gehabt habe.

zurück. Wir haben oben entwickelt, daß Jakobus, Alphäi Sohn, den Beruf seines Apostelthums darin fand, der Gemeine in Jerusalem vorzustehen und von da aus eine lebendige Verbindung mit den übrigen christlichen Gemeinen zu unterhalten. 1 Kor. 9, 5. ist aber wegen des περιάγειν von solchen Aposteln und Brüdern des Herrn die Rede, die sich die Missionsthätigkeit zum eigentlichen Ziele ihres Lebens gesetzt hatten. Ich schließe daher, daß Jakobus Alphäi in den hier erwähnten Aposteln nicht einbegriffen ist, welche Annahme der Text recht wohl verträgt, zumal es von vorn herein unwahrscheinlich ist, daß alle Apostel außer Paulus verheirathet waren und mit ihren Frauen auf Kosten der auf ihren Missionsreisen von ihnen bekehrten Gemeinen lebten (vgl. oben S. 108. Note). Dagegen ist es schon an sich höchst wahrscheinlich, daß Jakobus, der Bruder des Herrn, mit zu den dort erwähnten ἀδελφ. τ. κυρ. gehörte. Denn wegen des Plurals ἀδελφοὶ müssen im günstigsten Falle wenigstens zwei Brüder Jesu gemeint seyn, und da es deren überhaupt nur vier gab, so wird jener Jakobus um so eher dazwischen seyn; und sodann wissen wir aus Schrift und Tradition eigentlich nur von dem einen Bruder Jesu, Jakobus a), daß er sich besondere Verdienste um die Verbreitung des Evangeliums erworben habe. Fast ganz evident wird aber obige Annahme, daß Jakobus, der Bruder des Herrn, zu den ersten Sendboten der Kirche, also zu den an unserer Korintherstelle bezeichneten ἀδελφ. τ. κυρ. gehörte, wenn man Apstgesch. 9, 27. mit Gal. 1, 19. vergleicht, wenigstens dann, wenn man den Bericht

a) Von Judas könnte etwa noch die Rede seyn, wenn man nämlich den kanonischen Brief Judä, wie viele Gelehrte gethan haben, dem unter diesem Namen bekannten Bruder des Herrn beilegt; doch davon später mehr.

des Lukas nicht sogleich als irrig fallen läßt, sondern eine Ausgleichung mit der Relation des Paulus für möglich hält. Letztere ist nämlich von den besten Interpreten, denen ich hier beistimme, bekanntlich so erzielt, daß Lukas den Begriff ἀπόστολοι hier im *weiteren* a) Verstande (also nicht in dem oben nachgewiesenen Sinne des Paulus, wornach nur die Zwölfe und er selber Apostel heißen) nehme und somit unter denselben außer Petrus dann auch Männer wie Jakobus, den Bruder des Herrn, subsumiren und von einer Pluralität von Aposteln, die Paulus damals besucht, reden könne, während Paulus selber zufolge der bei ihm üblichen Begriffsbildung (Gal. 1, 19.) nur sagen konnte, daß er damals von den Aposteln allein den Petrus gesehen habe. Wird nun diese Erklärung der Stelle in der Apostelgeschichte mit uns als richtig angenommen, war also Jakobus, der Bruder des Herrn, wirklich ein *Apostel*, aber kein Apostel im engeren Sinne, d. i. ein Apostel, den unmittelbar Christus aussandte, sondern Apostel im weiteren Verstande, d. i. Sendbote einer besonderen Gemeine, nämlich der judenchristlichen Gemeine in Jerusalem, wie Barnabas Sendbote der heidenchristlichen antiochenischen Gemeine war (Apstgesch. 14, 14.; vgl. 13, 2. 4.), so wird sein eigentlicher Beruf gewiß nicht der gewesen seyn, in den Mauern Jerusalems zu *verweilen* b), da sonst der Widerspruch

---

a) Daß *Lukas* den weiteren Begriff eines ἀπόστολος (= Abgesandter einer einzelnen christlichen Gemeine) wirklich kennt, folgt aus Apstgesch. 14, 14., wo Barnabas ἀπόστολος genannt ist, weil *gesandt* von der Gemeine in Antiochien.

b) Der Apostel *Jesu Christi* hatte nur die eine allgemeine Mission, die Macht der Welt unter das Joch Christi zu beugen. Er konnte sie erfüllen, wo nur immer Welt sich fand, auf Reisen oder an einem besonderen, ihm dazu geeignet scheinenden Wohnorte, zumal wenn die Macht der zu besiegenden

entstehen würde, daß ihn die dortige Gemeine ausgesandt hätte, um ihn — bei sich zu behalten. Mithin wird dieser Jakobus, der Bruder des Herrn, nicht jener gefeierte Jakobus seyn können, dessen eigenster Beruf, wie wir gesehen haben, darin bestand, die christlichen Angelegenheiten beides, in der jerusalemischen Gemeine und in weiteren Kreisen, selber in Jerusalem weilend, zu hüten und zu wahren; d. h. wir sind bei demselben Resultate angelangt, was wir nun schon auf so vielen Wegen gefunden haben, daß nicht Jakobus, der Bruder des Herrn, sondern Jakobus Alphäi, der Apostel, die Säule der jerusalemischen Gemeine gewesen sey.

Es sey uns zum Schlusse noch vergönnt, aus dem, was wir im Laufe der Untersuchung ermittelt haben, zwei, wie ich meine, nicht unwichtige Folgerungen abzuleiten. Kraft unserer Untersuchung folgt erstens, daß das apostolische Amt in den Augen der ersten Kirche überall, wo nur gesundes Leben war, in Jerusalem wie in Rom, unbedingt den ersten Platz einnahm. Zu den Merkmalen eines Apostels aber gehörte vor allen Dingen, daß er Jünger und Zeuge des Herrn gewesen war vom Anfange seiner messianischen Laufbahn an bis ans Ende (Apstgesch. 1, 21. 22.). — In jener hohen Stellung nun, die die gesammte erste Kirche ihren Aposteln bereitwillig zugestand, beurkundet sich nach meiner Ansicht — was gegen die Mythiker unserer Tage nicht genug hervorgehoben werden kann — auf eine besonders augenfällige Weise der entschieden historische Sinn der ersten Christen und ihre Auffassung des Christenthums als einer wesentlich

Welt sich in irgend einer Weise centralisirte. Der Apostel einer einzelnen Gemeine war dagegen als solcher zu einem bestimmten Kreise von Hörern abgeordnet und hatte jedenfalls die Mission, in der Gemeine nicht zu verweilen, von der er ausgesandt war.

historischen Institution. Ja, diese Werthschätzung des historischen Elements ging so weit, daß nicht wenige unter ihnen, und nicht bloß beim ersten Aufblühen der Kirche, selbst einem Paulus trotz des Gebots ihres Herrn, der ihn ins Amt gesetzt, und trotz des Schutzes der übrigen Apostel, die ihn als den gleichberechtigten Bruder anerkannten, die apostolische Würde abzusprechen wagten. Wie sehr aber jene apologetisch so äußerst wichtige Wahrnehmung beschränkt werden muß, wenn Jakobus, der Bruder des Herrn, der Spätgläubige, der Nichtapostel, jener Jakobus ist, der nicht etwa bloß der Heros der Fanatiker unter den Judenchristen war, sondern in der ganzen Kirche das entschiedenste Ansehen und namentlich in der jerusalemischen Gemeine, jener Mutterkirche des Christenthums, mehr Ansehen besaß, als die eigentlichen, wenn auch zugleich mit ihm dort anwesenden Apostel: das genauer zu ermessen und zu erwägen, darf ich dem Leser überlassen. Die zweite Folgerung betrifft die Verfasser der beiden in unserm neutest. Kanon befindlichen Briefe des Jakobus und Judas, von denen es uns natürlich nichts weniger als gleichgültig seyn kann, ob sie einem Apostel, oder einem andern, vielleicht sonst unbekannten Christen angehören. In dem Verfasser des Jakobusbriefs nun stehe ich keinen Augenblick an, den Apostel Jakobus, den Sohn Alphäi, anzuerkennen. Man wird dieß nur consequent finden. Denn während die jüngsten Forscher, die einen Unterschied zwischen Jakobus Alphäi und Jakobus, dem Bruder des Herrn, machen, sich durch Inhalt, Schreibart, Haltung des Briefes und durch die Zeugnisse der Tradition, kurz durch Gründe, die wir größtentheils nur billigen können, gedrungen sehen, als Verfasser den von den Judenchristen gefeierten hierosolymitanischen Jakobus zu bezeichnen, den sie aber in Jakobus, dem Bruder des Herrn, wiederfinden, halte ich ja den Apostel Jakobus

Alphäi für jenen berühmten Jakobus, mithin auch für den Verfasser unsers Briefes. Dieß im Einzelnen a) zu begründen und etwa noch ausdrückliche Anzeigen aus dem Briefe selber, die mir seine apostolische Abfassung bezeugen, hinzuzufügen, überlasse ich billig einem andern Orte. Mag es hier genügen, auf in jenem Sinne angestellte Untersuchungen von Männern wie Neander, Kern, Credner u. A. hinzuweisen und etwa noch auf das Zeugniß der uralten syrischen Uebersetzung, der Peschito, welche als Verfasser des Briefes ausdrücklich einen Apostel Jakobus namhaft macht. Letzteres Zeugniß ist um so wichtiger, als die syrische Kirche bekanntlich stets den Unterschied des Jakobus Alphäi von dem gleichnamigen Bruder des Herrn festgehalten und letztern als Nichtapostel bezeichnet hat, mithin der Apostel Jakobus der Peschito nicht, zufolge einer sonst gewöhnlichen Verwechselung, identisch seyn kann mit dem gleichnamigen Bruder des Herrn, und als die Peschito auch sonst gerade über die Familie des Jakobus Alphäi die reinste Tradition enthält, indem sie, wie schon in den ersten Zeiten der Kirche geschah, seine Mutter Maria nicht zur Schwester der Mutter Jesu macht, sondern, um jedes Mißverständniß der Art zu verhindern, Joh. 19, 25. nicht gegen den Sinn, aber ge-

---

a) Aus der Zuschrift des Briefes (Jak. 1, 1.), daß sich Jakobus hier bloß Ἰησοῦ Χριστοῦ δοῦλος, nicht ἀπόστολος nenne, kann man wohl am wenigsten einen Einwurf gegen die Apostolicität des Briefes erheben. Oder ist ein Apostel nicht auch oder vielmehr vorzugsweise ein Diener Christi (1 Kor. 3, 4. Gal. 1, 10.)? Wessen Ansehen als Apostel aber in der ganzen Kirche so begründet war, als das unsers Jakobus, der braucht seine apostolische Würde nicht noch besonders hervorzuheben. Anders war es z. B. mit Paulus, wenigstens einem großen Theile seiner Leser gegenüber; doch vergl. Phil. 1, 1. Philem. V. 1. Aehnlich wie Jakobus hebt auch Johannes in seinen Briefen nirgends seine apostolische Würde hervor.

gen den Wortlaut des Grundtextes vor die Worte: *Μαρία ἡ τοῦ Κλωπᾶ* noch die Copula setzt; vergl. S. 76 ff. Der wahre Ursprung des Briefes verräth sich endlich auch durch seine vermittelnde Tendenz zwischen der judenchristlichen und der rein evangelischen Richtung der ersten Kirche (man vergl. besonders den Passus über Glauben und Werke, Jak. 2, 14—26.). Denn des Jakobus Alphäi Lebensaufgabe bestand, wie wir gesehen haben, vorzüglich in dieser Vermittelung. Bei einer etwaigen Auslegung wäre auf diese seine kirchliche Stellung besonders Gewicht zu legen, in der Weise, daß die von ihm gebrauchten vermittelnden Formeln, wenn auch scheinbar noch von dem judenchristlichen Elemente gefärbt, doch ihrem eigentlichen Grunde nach auf dem Boden rein evangelischer Wahrheit stehen müssen, wie die Berechtigung zu einer solchen Auslegung in seinen nur scheinbar von einander abweichenden Aeußerungen über die Nothwendigkeit der mosaischen Satzungen (Apstgesch. 15, 19—21. und Gal. 2, 9.; vergl. dazu S. 102. Note c)) urkundlich bestätigt ist. — Unter Judas, dem Verfasser des Briefes Judä, aber verstehe ich ebenfalls nicht den Bruder des Herrn, sondern einen Sohn Alphäi dieses Namens, den Bruder des berühmten Apostels. Denn um sich seinen Lesern kenntlich zu machen oder auch zu empfehlen, bezeichnet er sich im Anfange des Briefes (V. 1.) als Bruder des Jakobus, der mithin unter jenen, augenscheinlich Judenchristen, bekannt und gefeiert, also wohl kein Anderer als Jakobus Alphäi war. Dieß erhellt auf besonders schlagende Weise noch so. Wäre er der Bruder des Herrn — was die andere und eine nicht selten vorgetragene Annahme ist — so hätte er sich nicht nach Jakobus, sondern nach dem jedem Christen unendlich bedeutungsvollern Bruder, nach Christus selber, nennen müssen. Man hat freilich gesagt, er habe den Namen Bruder des Herrn lediglich aus

Bescheidenheit sich nicht beigelegt. Allein ich befürchte, daß dieser in der alten Kirche viel gebrauchte Grund jetzt von mehrern Gelehrten nur deßwegen noch für stichhaltig befunden ist, weil man als über allen Zweifel erhaben die Behauptung aufstellte, daß Jakobus, der Bruder des Herrn, der angesehene Lenker der alten jerusalemischen Gemeine gewesen sey, welche Behauptung ja einen sehr empfindlichen Stoß erlitten hätte, wenn der berühmte, schlechthin so genannte Jakobus unsers Briefs nicht auf jenen Bruder des Herrn, sondern auf Jakobus Alphäi gedeutet werden mußte. Denn weder an sich, noch namentlich im Geiste des Christenthums ist das nahe Verhältniß, in das Jemand durch die Geburt zu einem bedeutenden Manne gestellt wird, eine Vermehrung seiner persönlichen Würde, ein persönlicher Ruhm, somit eine Verschweigung dieses Verhältnisses da, wo es genannt werden muß, auch keine Bescheidenheit, so wenig, daß eine augenfällige geflissentliche Umgehung desselben sogar gerade den Schein eines ruhmredigen Wesens annehmen kann. Zudem will sich der weniger bekannte Judas durch das Prädicat ἀδελφὸς δὲ Ἰακώβου doch unstreitig seinen Lesern kenntlich machen. In der Kirche waren die Brüder des Herrn aber unter diesem Namen (1 Kor. 9, 5. Apstgesch. 1, 14. Joh. 7, 5.) und Judas natürlich wie Jakobus (Gal. 1, 19.) unter dem Namen ἀδελφὸς τ. κυρ. bekannt. Hätte sich daher Judas, der Bruder des Herrn, wie vorausgesetzt wird, durch den Zusatz Bruder des Jakobus näher bezeichnen wollen, so würde gewiß jeder der damaligen Leser eben dieser Bezeichnung wegen einen andern Judas vermuthet, dieser mithin seinen Zweck in der Bezeichnung gänzlich verfehlt haben. — Eine andere Frage ist, ob dieser Judas, der Bruder des Jakobus Alphäi, Apostel war oder nicht. Man hat dieß behauptet auf den Grund des Apostelverzeichnisses beim Lukas

(Luk. 6, 16.), wo unter den Aposteln ein Ἰούδας Ἰακώβου, d. i., wie man auslegt, Bruder des Jakobus, genannt werde. Allein abgesehen davon, daß die Deutung des Genitivs auf ein Bruderverhältniß ihre großen Schwierigkeiten hat, daß ferner das Abhängigkeitsverhältniß, was doch immer in dem Genitiv liegt, eine irgend welche Abhängigkeit des Apostels von dem Mitapostel in dem Apostelverzeichnisse, also selbst da, wo sie als gleichberechtigt erscheinen sollen, aussagen würde, so fällt es doch ungemein auf, daß in keinem einzigen Evangelio, weder in den mehreren Apostelkatalogen noch sonst, von diesem Bruderverhältnisse des Judas zu Jakobus Alphäi berichtet wird, während die wirklichen apostolischen Brüderpaare, die Söhne Zebedäi und Jonas, der Deutlichkeit wegen in jedem a) Evangelio irgendwo als Brüder bezeichnet werden. Indem wir nun darauf hinweisen, daß die Meinung, zufolge welcher der Apostel Ἰούδας Ἰακώβου identisch ist mit Judas, dem Verfasser des kanonischen Briefes, nur im Zusammenhange mit der anderen Ansicht, daß die Söhne des Klopas (oder Alphäus) mit den Brüdern des Herrn identisch seyen, aufzutreten pflegt und in diesem Zusammenhange ihre beste Stütze findet, könnten wir uns nach Widerlegung der letzteren Ansicht der Widerlegung jener vielleicht schon enthoben glauben und den Apostel Ἰούδας Ἰακώβου, was ja auch zunächst in den Worten zu liegen scheint, für den Sohn eines uns sonst unbekannten Jakobus erklären. Doch wollen wir, weil

a) Nur das vierte Evangelium macht rücksichtlich der Söhne Zebedäi aus dem Grunde eine Ausnahme, weil es diese überhaupt gar nicht ausdrücklich erwähnt; denn Kap. 21. ist nicht vom Apostel Johannes. (Vgl. meine Dissertation: Indagatur, num loci Marc. XVI, 9—20. et Ioh. XXI. genuini sint nec ne, eo fine, ut aditus ad historiam apparitionum Iesu Christi rite conscribendam aperiatur. Gotting. 1839.)

es sich um keine geringfügige Sache, die Autorschaft eines neutestamentischen Briefes, handelt, noch folgende Gründe hinzufügen, von denen die beiden letzten von besonders zwingender Natur seyn dürften. Erstens: Wäre Judas, der Sohn des Alphäus, Apostel gewesen, so hätte der Evangelist Markus die in seinem Evangelium (15, 40.) erwähnte Maria, die dann seine Mutter seyn würde (Joh. 19, 25.), doch wohl als seine (des Judas) und des Jakobus Mutter und nicht als die Mutter des letzteren und des dann doch jedenfalls für den christlichen Leser bedeutungsloseren Joses, der ja kein Apostel war, bezeichnet. Zweitens: Judas nennt sich in seinem Briefe (V. 1.) *ἀδελφὸς Ἰακώβου*. Dadurch kann er sich seinen Lesern, die gewiß mehrere Christen seines Namens, der ja sehr gewöhnlich war, kannten, entweder kenntlich machen oder auch empfehlen oder, was mir am wahrscheinlichsten, sich kenntlich machen und empfehlen wollen; immer aber scheint aus diesem Zusatze zu erhellen, daß er kein Apostel war. Denn wollte er sich bloß kenntlich machen, so konnte er das ja auch durch das ihm nach der Voraussetzung zustehende Prädicat: Apostel Jesu Christi. Wollte er sich ihnen aber empfehlen, so mußte er's mit Hülfe dieses Prädicates. Denn schwerlich wird er selber oder seine Leser die leibliche Verwandtschaft mit Jakobus, dem Mitapostel, höher geachtet haben, als die eigene apostolische Würde. Ueberhaupt aber müßten wir erwarten, daß der Verfasser gerade dieses Briefes, dessen Ansehen jedenfalls kraft des Eingangs nicht in der Weise wie das des Jakobus (Jak. 1, 1.) seinen Lesern gegenüber feststand, sich Apostel genannt hätte, wenn er Apostel gewesen wäre, da der Brief von Anfang bis zu Ende nur gegen eine damals mächtig um sich greifende Irrlehre gerichtet ist (V. 3 ff.), so daß, um den einzelnen Belehrungen und Ermahnungen Gewicht zu geben, deren

Besiegelung mit dem apostolischen Namen gewiß nicht überflüssig seyn konnte. Allein davon findet sich in dem ganzen Briefe bei unserem Verfasser keine Spur. Vielmehr schließt er sich — und das ist der dritte und letzte Grund — aus der Zahl der Apostel selber aus, seine Leser auf das Wort dieser Apostel verweisend. Wenigstens kann ich V. 17. und V. 18. nicht anders verstehen. Ich gebe höchstens zu, daß er V. 17. schreiben konnte, auch wenn er Apostel a) war, aber nicht, daß er dann V. 18. in der dritten Person fortfahren konnte, ἔλεγον

a) Oben im Texte ist, streng genommen, zu V. 17. schon zu viel zugegeben; denn war Judas selber Apostel, so konnte er in diesem Zusammenhange durch den zu τῶν ἀποστόλων gemachten Zusatz: τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ daß apostolische Amt nur den Lesern gegenüber hervorheben wollen, mithin nicht von Aposteln unseres, sondern eures Herrn Jesu Christi sprechen. — Ganz kurz will ich hier noch eine Ausflucht berühren, zu der sich aber schwerlich der unbefangene Exeget verstehen wird. Man könnte sagen: Unter den V. 17. gemeinten Aposteln seyen nur einzelne, den Lesern bekannte Apostel (darum der Artikel), nämlich die, welche zu ihnen mündlich oder schriftlich geredet (ὅτι ἔλεγον ὑμῖν, V. 18.), also nicht das ganze corpus apostolorum zu verstehen, folglich könne Judas von diesen recht wohl wie von dritten Personen sprechen, ohne sich deßhalb überhaupt aus der Zahl der Apostel auszuschließen. Allein das ist ja vorzüglich das Unapostolische im Gedanken, daß Judas sich zur Bekräftigung seiner Ermahnungen bloß auf die Auctorität dieser Apostel beruft, ohne seine gleiche Würde als Mitapostel irgend geltend zu machen. Man vgl. dagegen die sonst sehr ähnliche, oft besprochene Stelle 2 Petr. 3, 2., welche, mag man diesen Brief für petrinisch halten oder nicht, was hier nicht untersucht werden kann, nach meiner Ansicht immer übersetzt werden muß: „daß Ihr Euch erinnert der von den heiligen Propheten (des A. T.; vergl. Apok. 10, 7.) vorherverkündeten Worte und des uns den Aposteln gewordenen Auftrags des Herrn und Heilands (Matth. 24, 23—28.; vgl. ebendas. 10, 27.)," mithin, wie kraft der ganzen Haltung des Briefes natürlich, für seinen Ver-

statt der ersten Person ἐλέγομεν, wodurch er die V. 17. erwähnten Apostel eben als ein von ihm Verschiedenes, Drittes hinstellt. Und so sehe ich nicht ab, mit welchem Grunde man diesem Judas, der nach Allem weder Apostel seyn kann noch will, die apostolische Würde beilegen könnte. Eusebius zählt den Brief Judä zu den Antilegomenen, die Peschito hat ihn nicht; und wenn er dennoch hier und da in der alten Kirche und später immer entschiedener, während man in der neueren Zeit wieder zu der Behauptung der ältesten Kirche zurückzukehren pflegte, für apostolisch ausgegeben ist, so scheint mir das theils mit einer falschen Erklärung des Ἰούδας Ἰακώβου beim Lukas, theils mit der bekannten irrthümlichen Identificirung der Söhne Alphäi und der Brüder des Herrn, welche dann nothwendig alle wie Jakobus Alphäi Apostel seyn mußten, zusammenzuhängen.

Fassen wir hier am Schlusse kurz die gewonnenen Resultate zusammen. Es kommen im N. T. drei bedeutende Jakobe unter den Christen vor: außer Jakobus Zebedäi, der aber schon frühzeitig hingerichtet wurde, Jakobus Alphäi und Jakobus, der Bruder des Herrn. Der Brüder des Herrn gab es vier: Jakobus, Judas, Simeon und Joseph. Sie, die nicht Apostel im eigentlichen Sinne waren, scheinen sich vielleicht alle, nament-

---

fasser den apostolischen Namen in Anspruch nimmt. Daß hier, wie man wohl behauptet, das Pronomen ἡμῶν von τῶν ἀποστόλων abhängig zu denken sey, scheint mir unmöglich, schon deßwegen, weil der vermeintliche Pseudopetrus, der seine apostolische Würde sonst so beharrlich behauptet (2 Petr. 1, 1. 14. 16. 18.), sich dann an dieser einzigen Stelle doch gar zu plump verrathen hätte. Daß daher der durch τῶν ἀποστ. bezeichnete Begriff allein des Nachdrucks wegen dem coordinirten ἡμῶν vorangestellt sey und warum (vgl. z. B. Röm. 7, 21. τῷ θέλοντι ἐμοί für ἐμοὶ τῷ θέλοντι; 1 Kor. 1, 18. τοῖς σωζομένοις ἡμῖν für ἡμῖν τοῖς σωζομένοις u. s. w.), leuchtet von selber ein.

lich aber Jakobus, im Auftrage der jerusalemischen Gemeine dem Geschäfte der Bekehrung ihrer Volksgenossen mit Eifer und Anerkennung unterzogen zu haben und waren wenigstens zum Theile verheirathet. Von Söhnen Alphäi oder Klopas lehrt das N. T. drei a) kennen: Jakobus den Jüngern b), Joses und Judas. Von ihnen war Jakobus allein Apostel. Er war es, der in Jerusalem seinen dauernden Wohnsitz hatte und, von der ganzen Kirche, namentlich aber den Judenchristen hochgeachtet, die jerusalemische Gemeine regierte, von da aus und durch seine Stellung zunächst als Repräsentant der judenchristlichen Richtung stets und nicht ohne Erfolg bemüht, den strengen Judaismus mit der rein evangelischen Wahrheit zu vermitteln und so beides, die Einheit und die Freiheit der Kirche, zu wahren und aufrecht zu erhalten. Von ihm und seinem Bruder Judas rühren die beiden bekannten neutestamentischen Briefe her.

a) Der Sohn des Alphäus, Levi (Mark. 2, 14.; vgl. Luk. 5, 27. 29.) ist bekanntlich zweifelhafter Auslegung. Ist er, wie wahrscheinlich, identisch mit dem Apostel Matthäus (vergl. Matth. 9, 9.), so möchte ich keinenfalls diesen Alphäus mit Alphäus, dem Vater unseres Jakobus, für einerlei erklären, da Matthäus weder in den Apostelkatalogen noch sonst in den Evangelien ein Bruder des Jakobus Alphäi genannt wird. Ist er aber von Matthäus verschieden, so könnte er schon eher ein Bruder jenes Jakobus seyn, doch würde diese Annahme immer nur Vermuthung bleiben.

b) Indem ich den Beinamen des Jakobus, ὁ μικρός (Mark. 15, 40.), wie gewöhnlich geschieht, vom Alter erkläre, finde ich in demselben einen der Gründe angedeutet, warum dieser persönlich gewiß bedeutende Apostel Jakobus hinter seinen ältern Namensgenossen, den Jakobus Zebedäi, in der Zeit, mit deren Beschreibung die Evangelien zu thun haben, noch bedeutend zurücktreten mußte.

Gedanken und Bemerkungen.

1.

Ueber den Knecht Gottes.

Auszug aus einem Schreiben von Dr. Bähr an Dr. Umbreit [a]).

Mit „Knecht Gottes" scheint mir eine Grundidee des Mosaismus bezeichnet, ja der Mosaismus selbst, als Subject (nicht Individuum) gedacht; es ist die Idee des auserwählten Volkes, des Volkes des Eigenthums, des Bundes, in dessen Wesen und Geschichte sich das Wesen und die Geschichte der ganzen Menschheit in ihrer Sündlichkeit dem heiligen persönlichen Gott gegenüber abspiegelt. Dem Bunde der Gnade von Seiten Gottes muß von Seiten des Bundesvolkes Gehorsam und Treue, mit einem Worte der Glaube, wie ihn Hebr. 11, 1. definirt, entsprechen. Das Volk des Bundes führt als solches ein Glaubensleben und seine ganze Geschichte ist der Verlauf, der Proceß des Glaubens in der Zeit, der in allen Führungen und Versuchungen, in allen Leiden und Demüthigungen, unter allem Druck und Schmach, bis in den Tod unbeweglich festhält an dem, den er nicht siehet, von ihm

a) Indem ich obige Worte des Herrn Ministerialraths Dr. Bähr mit seiner Erlaubniß in unserer Zeitschrift mittheile, bringe ich meinen „Knecht Gottes, Beitrag zur Christologie des alten Testaments, Hamb. 1840." am geeignetsten in derselben zur Anzeige.

durch Wort und That Zeugniß ablegt, und eben darum immer wieder mit Preis und Ehre gekrönt, nach der Erniedrigung erhoben wird. Diese Geschichte Israels wiederholt sich nothwendig in jeder Gesammtheit und in jedem Einzelnen innerhalb des Volkes, je vollendeter in ihr oder in ihm der Glaube sich darstellt. Der Grundton im Wesen des Knechtes Gottes ist daher der Glaube, und je vollendeter er sich bei einem Subjecte, sey es Collectivum oder Individuum, findet, desto eigentlicher kommt ihm der Charakter: Knecht Gottes zu. Derselbe kann daher ebenso gut dem ganzen Israel, wie dem Prophetenstande und einem einzelnen Propheten oder Israeliten überhaupt beigelegt werden, und es kann beinahe gar nicht anders seyn, als daß dieß zuweilen so ineinander fließt, daß es schwer zu unterscheiden, ob mit der Benennung ein Einzelner oder eine Gesammtheit gemeint sey. Bei dem israelitischen Volke aber hat sich diese Idee des Knechtes Gottes nie, weder bei einem Einzelnen noch bei der Gesammtheit, vollkommen verwirklicht; denn weder im Volke noch in irgend einem seiner Angehörigen hat sich jenes Glaubensleben völlig ungetrübt, in seiner ganzen Vollendung dargestellt, daher das Sehnen und Hoffen auf diese Vollendung, die ihrer Natur nach nur in Einer Persönlichkeit eintreten konnte. Diese ist der Messias. Je mehr in einem Einzelnen oder im Volke sich die Idee des Knechtes darstellte, gerade desto lebendiger war in ihm die Sehnsucht nach Realisirung dieser Idee in ihrer Fülle und Vollendung. Die Glaubensheroen in Israel waren allesammt Propheten; sie weissagten durch Wort und Leben vom Messias, und der Brief an die Hebräer Kap. 11. stellt sie vermöge ihres Glaubenslebens als Vorläufer des Messias dar, welcher der Anfänger und Vollender des Glaubens und darum eben der Knecht Gottes κατ᾽ ἐξοχὴν ist. Er mußte auch Gehorsam lernen an dem, das er litte, aber, was bei keinem andern Knechte der Fall war, er ward gehor-

sam bis zum Tode, ja bis zum Tod am Kreuze; darum hat ihn Gott erhöhet rc. Er ward versucht allenthalben, gleichwie wir, seine Brüder, doch ohne Sünde, darum ist er nun gekrönt und mächtig zu helfen denen, die versucht werden. Kurz, wie bei ihm die Erniedrigung die allertiefste war, so war auch seine Erhöhung die allerhöchste, weil sein Glaube der allervollendetste war. Ganz Israel war ein Typus auf Christum, und Christus ist wiederum der Typus für seine Gemeinde; denn sein Leben, seine Geschichte muß sich in seiner Gemeinde, die sein Leib ist, im Großen, wie bei jedem einzelnen Gliede dieses Leibes, wiederholen: auch wir müssen durch Tod zum Leben, durch Versuchungen, Demüthigungen, Leiden zur Herrlichkeit. Dabei ist es übrigens ganz natürlich, daß sich bei den Propheten nur an diejenige Persönlichkeit, welche die Idee des Knechtes Gottes vollkommen realisirt hat, die Idee der Versöhnung knüpfen konnte. Darauf näher einzugehen, würde zu weit führen. Nichts ist mir lächerlicher als zu behaupten, daß das alte Testament keinen leidenden Messias kenne. Ich sage: dann kennt es überhaupt keinen. Hat sich in Israel überhaupt die Idee eines Messias entwickelt, so war es nach der religiösen Grundanschauung dieses Volkes gar nicht anders möglich, als daß er als in Versuchungen und Leiden bewährt gedacht werden mußte; denn nur so konnte sich in ihm das dem Israeliten Höchste, nämlich ein vollendetes Glaubensleben, offenbaren. Einen nicht leidensfähigen Messias zu denken, wäre dasselbe, wie einen des Glaubens nicht fähigen sich vorzustellen, also einen solchen, dem das Innerste des israelitischen Lebens fehlt, der also gar kein Israelit im strengsten und eigentlichsten Sinne wäre. Soll ich mit einem Worte sagen, was ich unter „Knecht Jehova's" verstehe, so ist er das Glaubensleben als Person gedacht. — Zur Begründung Ihrer Ansicht vom Knechte Gottes hätten Sie, wie mir scheint, auf

die Analogie in dem Begriffe „Priester" hinweisen dürfen; dieser hat mich nämlich auf die Ansicht vom Knechte Gottes, in welcher ich mit Ihnen zusammenzutreffen mich freue, erst gebracht. Das ganze Israel ist das Volk der Priester (2 Mos. 19, 6.), im Verhältnisse zu den andern Völkern, es ist der Priester für sie, d. h. es vermittelt, wie Sie auch S. 75 bemerken, die Gemeinschaft derselben mit Jehova, dem wahren Gott. Aber in Israel, diesem Volksindividuum, ist wieder ein Stamm oder eine Gesammtheit, welcher das Priesterseyn in engerm Sinne zukommt, welche das Volk vermittelt; und in dieser priesterlichen Gesammtheit innerhalb des priesterlichen Volkes ist wieder Einer, der Hohepriester, der „Priester" schlechthin; in ihm concentrirt sich und individualisirt sich die Idee des Priesterthums, jedoch nur innerhalb der Grenzen der äußerlichen Theokratie. Da diese aber über sich selbst hinausweist auf die Theokratie *κατὰ πνεῦμα*, so ist die Idee des Priesterthums überhaupt erst in dem vollendet, der einerseits unsere Schwachheit theilte und versucht wurde, andererseits aber ohne Sünde blieb und Gehorsam leistete, aber eben deßhalb der wahre Hohepriester wurde (Hebr. 4, 14. 15.). In Christo ist mir daher die Idee des Knechtes Gottes auf's genaueste mit der des Hohenpriesterthums verbunden. Den Gegnern der Ansicht, daß mit Knecht Gottes das Volk, der bessere Theil desselben, der Prophetenstand und zugleich der Messias bezeichnet werde, kann man die Idee des mosaischen Priesterthums entgegenhalten, deren Verwirklichung in immer engern Kreisen Niemand bestreiten kann. Diese Auffassungsweise ist himmelweit von der verschieden, die einen Doppelsinn statuirt. Während bei einer solchen das Princip die (wohlgemeinte) Willkür ist, liegt jener die Nothwendigkeit der Idee zu Grunde.

2.

Origenes, des Neu-Platonikers, Schrift
Ὅτι μόνος ποιητὴς ὁ βασιλεύς.

Eine Untersuchung

von

Dr. Rudolph Traugott Schmidt.

Plotin's geliebtester Schüler erzählt im Leben seines Lehrers, nicht weit vom Anfange, die drei großen Mysten der Geheimnißlehre des Ammonius Sakkas, Herennius, Origenes und Plotin, hätten, als sie sich nach dem Tode ihres gefeierten Propheten von einander trennten, freiwillig einen Bund geschlossen, von jenen Lehren nichts im Publicum bekannt werden zu lassen, noch durch die Schrift zu profaniren. Plotin sey unter Allen, sagt Porphyrius, jenem Bunde am längsten treu geblieben; gebrochen habe ihn zuerst Herennius; diesem sey dann auch Origenes gefolgt, habe jedoch während seines Lebens nichts geschrieben, als das σύγγραμμα περὶ δαιμόνων und ἐπὶ Γαλιηνοῦ — mit dieser Nebenbestimmung wird die zweite Schrift eingeführt — ὅτι μόνος ποιητὴς ὁ βασιλεύς. Beide Schriften las man, wenn dem etwas verwirrten Berichte des Eunapius im Leben des Porphyrius zu trauen, schon im vierten oder Beginne des fünften Jahrhunderts nicht mehr, und uns ist überhaupt von diesem Origenes, außer den genannten Büchertiteln und vereinzelten Notizen beim Porphyrius (denn auch Proklus im Commentare zum Timäus hat die Anführungen aus des Origenes platonischen Vorlesungen zu Alexandria nur dem Porphyrius zu verdanken), nichts

bekannt. Des Ficinus und Anderer Verwechselung dieses Origenes mit dem großen Kirchenlehrer wird hinlänglich schon durch den Bericht des Porphyrius selbst widerlegt. Was neuerlich Heigl in Regensburg aus eben diesem Berichte zur Rechtfertigung des ficinischen Irrthums herausgebracht, ist mir aus eigener Einsicht nicht bekannt geworden. Die Notiz verdanke ich Creuzer's Addenda zum Plotin, mit dessen Zurufe: de hoc paradoxo viderit ipse! ich auch meine Neugierde hinlänglich beruhigt fühle. Doch zurück zu unserer Schrift. Ὅτι μόνος ποιητὴς ὁ βασιλεύς — daß es ein etwas auffallender Titel ist, dem man ohne anderweitig hinzutretende Zeugnisse, und da es, wie bemerkt, deren einmal nicht gibt, überhaupt nichts Rechtes abzugewinnen hoffen dürfte, scheint (abgesehen von der besonderen Caprice, sich an einem bloßen Büchertitel Zahnweh zu ernagen) schon an sich ziemlich einleuchtend und wird es noch mehr durch den Hinblick auf die vergeblichen Versuche, mit denen sich die gelehrten Erklärer bei Entzifferung dieses Räthsels abgemüht haben. Dahin gehört vor allen, um nur die bedeutendsten der bei Creuzer aufgeführten Namen zu erwähnen, die Meinung des Valesius zum Eusebius, nach welcher das Buch eine Lobschrift auf das alleinige Dichtergenie, oder wenigstens Dichtertalent, des Kaisers Gallienus gewesen seyn soll: Gallien allein sey Dichter! Kaum hatte der gelehrte Fabricius es nöthig, zur Widerlegung dieser, eines Verfassers de arte critica unwürdigen Vermuthung auch nur die drei Worte: Origenes, Gallien und Dichter, mit Nachdruck auszusprechen, da schon die Elementargrammatik lehrt, daß es in jenem Sinne wenigstens entweder ὅτι μόνος ὁ βασιλεὺς ποιητής, oder (minder genau) ὅτι ποιητὴς μόνος ὁ βασιλεύς heißen mußte; denn daß Valesius auch die voranstehende Nebenbestimmung des Porphyrius: ἐπὶ Γαλιηνοῦ, falsch gedeutet habe, darf nicht angenommen werden. Fabricius ließ die Sache un-

entschieden. Für eine philosophische Schrift wenigstens hielt sie Brucker. Zur Conjectur griff Ruhnkenius in seiner Abhandlung über Longin. Er meinte nämlich, der Titel der Schrift sey wohl etwa dieser gewesen: ὅτι νοῦς (oder ὁ νοῦς) ποιητὴς καὶ βασιλεύς, und der Inhalt derselben eine Polemik gegen diejenigen, welche drei Grundprincipien des Universums statuirten, und zwar eine Polemik im Sinne eines platonischen Ausspruchs im Philebus, der ungefähr darauf hinausläuft (die Worte Plato's selber sind mir nicht mehr im Gedächtnisse), daß alle Weisen darin übereinkämen, der νοῦς sey unser καθηγεμὼν καὶ βασιλεύς, welcher Stelle Creuzer noch andere aus Plato und den Neuplatonikern beifügt, in denen die Formel νοῦς βασιλεύς, βασιλικὸς νοῦς u. dergl. wiederkehrt. Allein, um das Unpassende jener platonischen Stelle für die Lehre zweier Grundprincipien gar nicht zu berühren, auch nicht mit fischer'scher Gewissenhaftigkeit an die Uebereinstimmung aller handschriftlichen Auctoritäten zu mahnen, so erinnert Creuzer mit Recht daran, daß Ruhnkenius doch vor seiner Conjectur sich hätte umsehen müssen, ob denn eine solche Lehre wirklich die des Origenes gewesen sey, oder, da es hierfür an Nachrichten fehlt, ob es nach irgend einer Seite nur Wahrscheinlichkeit habe, daß Origenes gerade im Fundamentaldogma des Ammonius von seinem Lehrer abgewichen sey. Demnach hält Creuzer immer noch die Ansicht Brucker's für die vorzüglichere, nach welcher βασιλεὺς auf den höchsten Gott gehe, und der Sinn sey, daß Gott dieses Universum geschaffen habe und erhalte (Deum universi huius creatorem esse et regem) — ein Gedanke freilich, in dieser Allgemeinheit wenigstens, nur zu verständlich und zu dessen besonderer Vertheidigung ein Origenes und Schüler des Ammonius bei seiner sonstigen litterarischen Schweigsamkeit schwerlich weder durch das Drängen der ganzen Schaar epikureischer Fatalisten, noch durch die Tortur

moderner Socialisten hätte gebracht werden können. Creuzer endlich, den am meisten der Beisatz: ἐπὶ Γαλιηνοῦ bedenklich macht, schlägt vor, die Schrift als polemisch, sey es nun gegen die Gnostiker, welche mehrere, oder gegen Numenius, welcher zwei Demiurgen annähme, zu fassen. Mithin wohl so: daß nur ein Demiurg (denn in diesem Sinne würde dann ποιητὴς genommen werden müssen) König und Herrscher des Universums sey, oder auch: daß allein der Demiurg (der hier nur nach seiner Schöpferkraft benannt würde) König und Herr des Universums sey. Keines von beiden aber dürfte sich aus den in Frage stehenden Worten herausbringen lassen, wollte man nicht etwa (was doch nicht gerathen) dem Origenes oder Porphyrius mindestens eine grammatische Ungenauigkeit unterschieben. Denn in der ersten Wendung des Gedankens müßte es offenbar heißen: ὅτι εἷς ποιητὴς ὁ (oder καὶ) βασιλεύς, in der andern: ὅτι μόνος ὁ ποιητὴς βασιλεύς, allenfalls auch, nur mit einiger Modification, und wegen der Amphibolie minder gut: ὅτι ὁ ποιητὴς μόνος βασιλεύς. Da Victor Cousin's Prädicirung dieses titre als assez obscur zu wenig förderlich ist, auch Engelhardt's Uebersetzung: „daß der König der einzige Gesetzgeber sey," zu sehr vom Griechischen abweicht, um hier mehr denn einer Erwähnung zu bedürfen, so träte der Versuch, eine eigene Erklärung hinzuzufügen, mit einigem Rechte auf. Unsere Meinung nun ist, daß, bei dem gänzlichen Abgehen historischer Data über unsern Titel, dem Erklärer mit verdoppelter Strenge die Pflicht obliege, den grammatischen Wortsinn zu urgiren. Dieser aber ist offenbar: daß der König bloßer Dichter sey — eine Erklärung übrigens, die schon Marsilius Ficinus gegeben, wenn man seinen unscheinbaren Ausdruck effectorem, der freilich den richtigen Sinn kaum ahnen läßt, übersehen will. Er erklärt: regem esse solum effectorem. Diese Erklärung nun, welche

sich nur auf rein grammatischem Wege ergeben, selbst zu erklären, aus dem Wesen des Neuplatonismus mit Nothwendigkeit abzuleiten, haben wir uns in gegenwärtiger Untersuchung vorgenommen, deren Verlauf vielleicht mehr als deren Resultat einige über den Neuplatonismus Licht verbreitende Bemerkungen und Darstellungen bieten, somit dem wissenschaftlich-theologischen Publicum nicht unwillkommen seyn dürfte.

Allerdings war Origenes nur Neuplatoniker. Allein so sehr wir das Neu auch potenziren mögen, immer wird der Platoniker bleiben; und anzunehmen, auf bloß äußerlichem Zeugniß anzunehmen, daß in Sphären, die der Name Plato's jedenfalls doch immer als Grundton durchdringt, die Dichter könnten Könige geworden seyn, ist eine Zumuthung, die so schlechthin wohl nur der sich gefallen ließe, zu dem von dem Freundschaftsbunde des Staatsmannes Plato mit dem Vater und Fürsten der Dichter nie eine Kunde gedrungen wäre. So viel ist offenbar: war nach Origenes der König nur Dichter, nur ein ποιητής, so mußte dieser ein anderer seyn, als vom Geschlechte derer, die, mit ihrem immerhin bekränzten Oberhaupte an der Spitze, Plato von seiner Republik nicht nur ultra tertium lapidem, sondern wo möglich zu den Antipoden verbannt wissen wollte. Ist aber bei Origenes der ποιητὴς in der That ein so ganz anderer geworden, als er dem Plato war, erscheint bei ihm der haus- und heimathlose Flüchtling nicht bloß vom Exil erlöst, sondern wirklich zum Oberhaupte und Herrscher des Staates erhoben, so fragt man billig, welches war denn der Begriff des ποιητής, den Origenes gefaßt haben mußte, um in ihm das Wesen des Königs zur Erscheinung und Wirklichkeit kommen zu lassen. Und da es sich hier nicht überhaupt um irgend einen hypothetischen Begriff des ποιητὴς handelt, um aus jenem Dogma nur überhaupt irgend einen Sinn heraus- oder in dasselbe

hineinzulesen, sondern um einen historischen, den des Origenes, so ist es die Aufgabe, historisch nachzuweisen: einmal, ob sich der Begriff vom Wesen des ποιητής in der geschichtlichen Fortbildung der Philosophie vom Plato bis zum Origenes wirklich also umgestaltet habe, daß von dem Standpunkte irgend eines derjenigen Systeme, die dem sogenannten Neuplatonismus vorausgingen und vorzugsweise auf ihn influirten, das Thun des Dichters mit der Aufgabe und dem Ziele des Königs als im höchsten Grade verwandt und im innersten Wesen als identisch sich zeige; zweitens aber, und dieß schließt sich zugleich immer von selbst daran: kann ein solcher Standpunkt auch wirklich mit dem, was man von der Anschauungsweise eines Neuplatonikers oder Schülers des Ammonius ohne ausdrücklichen Bericht vom Gegentheil als fest anzunehmen gehalten ist, vereinigt werden? Ja, hat diese Vereinigung consequentermaßen einen Schein von Nothwendigkeit? Hätte man dieses als erwiesen, so wäre das Räthsel, darum es sich handelt, nach billigem Ermessen genügend gelöst. Als unverächtliches Corollarium dürfte man es hinnehmen, die Combination auch für die besondere Individualität des Origenes noch durch eine specielle Notiz befestigt zu sehen.

Plato war es also zunächst, der auch uns im sophistischen Scheinwissen keine Beruhigung finden ließ und dessen strenges Urtheil über alle Dichter uns auch an des Origenes König, der bloß Dichter seyn sollte, zuerst zweifelhaft und wankend machte. Zwar steht der Ausspruch des Origenes keineswegs in so schneidendem Widerspruche mit der Politik des Plato, als wie es auf den ersten flüchtigen Blick, den wir kurz zuvor darauf warfen, erscheinen mochte. Denn weder will des Origenes Ausspruch (was schon eine richtige Unterscheidung von Subject und Prädicat lehren mußte) den Dichter als Dichter zum Könige und Staatsoberhaupte machen, noch

Plato (was sich allenfalls auch ohne Zeugniß aus der Consequenz seiner Ideenlehre erweisen ließe) alle Poesie aus seiner Republik verbannt wissen. Vielmehr hält Plato Lobgesänge auf die Götter und Heroen, Gesänge zum Preis und Ruhm der Tugend, überhaupt alle wahre und enkomiastische Poesie und Musik in großen Ehren und dem Zwecke seines Staates vorzüglich angemessen. Nur die Dichter als Dichter, und nicht bloß die gegenwärtigen, sondern Alle, die nur Dichter sind und waren bis herauf zum Vater Homeros, sind ihm dazu untauglich und ein Verderben für Leben und Sittlichkeit, gerade und vornehmlich um deßwillen, wodurch die Dichter eben nur Dichter sind. Zwar ist es zunächst der Inhalt der homerischen Poesien, die unwürdigen, unsittlichen Vorstellungen vom Wesen und Leben der Götter, was den Plato in den ersten Büchern der Republik zu seiner Schärfe gegen die Dichter reizt, doch bei weitem mehr noch, wie sein Haß gegen alles Scheinwissen überhaupt im voraus abnehmen läßt und es aus der Ironie und fast schneidenden Bitterkeit, zu der die Deduction im zehnten Buche fortschreitet, deutlich herausbricht, das, was ihm als das eigentliche Wesen und Thun des Dichters als solchen erschienen war. Der Dichter ist ihm nur ein *μιμητής*. Die *μίμησις* als solche geht nur auf die Erscheinung. Die Erscheinung ist nur das Wesenlose der sichtbaren Dinge. Diese selbst aber sind wiederum nur das Abbild der Ideen. Und da also, wer es mit den sichtbaren Dingen selber zu thun hat, von der Idee aus gemessen, doch wenigstens auf der zweiten Stufe steht, so darf sich der Dichter als Dichter seinen Platz in dem Vorhofe des Tempels der Idee, genau genommen (als ein *τρίτος ἀπ᾽ ἀληθείας*), nicht einmal unmittelbar zu den Füßen der Lieblingszunft des Sokrates anmaßen, da der Schuster, durch den Hinblick auf die Idee, in seinem Schaffen es doch wenigstens bis zum Stiefel bringt, der

Dichter dagegen, als bloßer μιμητής, er mag sich stellen, wie er will, nicht einmal die Erscheinung des Stiefels in ihrer Totalität darzustellen vermag. Je mehr sich aber der Dichter vom Stiefel bis zu den höchsten Erscheinungen der Dinge in der Welt erheben will, um so tiefer muß er nothwendigerweise unter der Idee selbst, der Wahrheit, zurückbleiben. Am meisten vergeblich wird sein Unternehmen seyn, wenn er sich an die nicht mehr der sichtbaren Dinglichkeit angehörenden Abbilder der höchsten Ideen des Schönen, Wahren und Guten wagt. Das Resultat seiner Schöpfung wird nicht einmal ihr Schatten seyn; nur das gänzlich Unschöne, Unwahre, Unsittliche bringt er zu Stande. Je höher die Idee, um so tiefer die Dichtung; je lauterer und herrlicher die Wahrheit, um so trüber und schmählicher der Betrug, um so ungeheurer die Gefahr für die Unkundigen. Die Dichter graben den Abgrund, der das schon von Natur zum Wahne geneigte Volk gänzlich von der Idee trennt, durch Eversion der höchsten Principien des Staatsgebäudes a).

Will also Origenes auch keineswegs, wie bemerkt, so direct und unmittelbar mit dem Plato in Gegensatz treten und den Dichter zum Könige machen, so bleibt

a) Weder eine platonische Aesthetik, noch eine Vergleichung aller auf Poesie bezüglichen Stellen Plato's kann, wo es sich nur um die Stellung der Poesie zum Staatsleben handelt, des Ortes seyn. Uebrigens ist das letztere in apologetischer Tendenz für Homer bereits von Proklus in den dissertationes Homericae (der zweiten Abtheilung des Commentars zur Republik) geschehen. Nur wird dort Plato wegen seines vermeintlichen harten Urtheils gegen die Poesie eifrig gegen sich selbst vertheidigt. Proklus legt nämlich dem Plato die Annahme dreier Gattungen von Poesie unter: eines γένος ἐνθουσιαστικόν, eines εἰκαστικὸν und eines φανταστικόν (oder μιμητικὸν ὅσον μιμητικόν); und nur dieß letztere, als inhaltslos, habe Plato verworfen.

doch immer dieß sicher und feststehend, daß das dichterische Thun, in dem des Origenes König sich bethätigen soll, seinem inneren Wesen nach ein anderes seyn muß, als wir so eben in der μίμησις des Plato erkannten. Wo aber findet sich in einem andern der philosophischen Systeme, die außer dem Platonismus als Elemente in den Neuplatonismus übergingen, eine Vorstellung von dem Dichter, welche etwas milder und anerkennender über sein Wesen urtheilt, als die eben gegebene thut, und zwar eine solche, die wir als genügendes Prädicat dem Namen des Königs beifügen könnten? Von der Pythagoreer Ansicht und Urtheil von dem Wesen der Poesie (denn auf die Beweise hoher Verehrung des Homer, von denen im Leben des Pythagoras bei Porphyrius und sonst wohl berichtet wird, kömmt es hier nicht an) ist meines Wissens nichts mehr erhalten und bekannt, auch, dem Vermuthen nach, niemals gewesen. Der Nächste, zu dem wir nach ihnen gelangen, ist Aristoteles. Aber mehr denn bloße Nachahmung, μίμησις, ist auch bei ihm die Poesie noch nicht geworden. Aus der niederen Sphäre allerdings, die Plato dem Dichter angewiesen, ist er bereits bedeutend entrückt und erhoben, da er in seiner μίμησις nicht mehr mit den gemeinen und wesenlosen Erscheinungen der Sichtbarkeit zu thun hat, sondern mit Handlungen (πράξεις) und Charakteren (ἤθη), und zwar mit diesen wiederum nicht, nach der Weise des Historikers, als solchen, die da wirklich sind oder waren (weder auf das ὄν und γινόμενον, noch auf die γενόμενα und γεγονότα geht die μίμησις des Dichters), sondern mit Handlungen und Charakteren, wiefern sie möglich sind: οἷα ἂν γένοιτο ist sein Object. Steht also nach Aristoteles der Dichter, da er nicht, wie der Historiker, das Einzelne als solches (τὰ καθ' ἕκαστον), sondern mehr das Allgemeine (ἀλλὰ μᾶλλον τὰ καθ' ὅλον) im Auge hat, sogar schon eine Stufe über dem Historiker und nähert sich wenigstens der Höhe des Philosophen, so ist dennoch

offenbar, daß ein König, der nichts wäre, als ein Dichter dieser Art, weder in dem auf echt griechischem Boden irdischer Wirklichkeit fundirten Staate des Aristoteles, noch auf dem Throne der idealen Platonopolis sein Diadem hätte behaupten können a).

Wir müssen nun also unser Augenmerk auf den Stoicismus, von dem es a priori schon nicht unwahrscheinlich ist, daß er auf den Neuplatonismus influirt, richten. Man könnte etwa so sagen: Origenes ist als Politiker Stoiker. Die ποίησις ist, wie der Stoiker (Posidonius) Definition beim Diogenes sagt, eine μίμησις θείων καὶ ἀνθρωπείων, eine Nachahmung oder nachahmende Darstellung göttlicher und menschlicher Dinge. Natürlich der beste μιμητὴς der beste Dichter. Der beste Dichter ist aber der Weise, der σοφός. Denn er ist die Sonne, aus welcher alle Tugenden und Künste der Menschheit als eitel Strahlen schießen. Warum ist aber der Weise Alles in Allem und in Allem der Beste? Darum, weil er allein die allgemeine Ordnung der Dinge, das Gesetz, welches das All der Natur und die Seelen der Menschen durchdringt, erhält und bewegt, den ὀρθὸς λόγος, für den Sonner in der Verwirklichung der Dinge auch εἱμαρμένη, als oberstes Weltregierungs-Princip Ζεὺς καθηγεμὼν und nach seinen mannichfaltigen Beziehungen mit hundert Namen benannt — insofern also der Weise allein die allgemeine Ordnung der Natur, das letzte Ziel aller Philosophie, in der σοφία erkennt, in dieser höchsten Tugend (denn das ist die σοφία) mit ihr sich vereinigt und, was er thut, Alles nach ihrer Bestimmung, d. h. am weisesten

a) Dieses die allgemeinsten Grundgedanken der Poetik des Aristoteles; und höher wird wohl der Begriff der μίμησις auch in den etwa noch in der Rhetorik sich findenden Stellen nicht hinausgehen. Vergl. Ed. Müller, Gesch. der Theorie der Kunst der Alten, Bd. II. und Abeken, de μιμήσεως notione apud Platonem et Aristotelem. Gotting. 1834.

und besten thut. Das ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν ist bei ihm zur Vollendung gediehen. Da aber alles Thun des Weisen nichts ist, als ein Nachthun und Ausführen jener höchsten Gesetze der Naturordnung oder des Ζεὺς καθηγεμών, welche er durch die σοφία fortwährend schauet, so ist er mithin in seinem ganzen Thun auch nichts, als ein μιμητὴς des Ζεὺς καθηγεμών — der Weise ein bloßer Dichter, μόνος ποιητὴς ὁ σοφός, wie Strabo sagte, und zwar der beste Dichter, welcher zu denken a). Nun ist aber ebenso auch, wie sich von selbst ergibt, der Weise der beste König, und zwar allein der Weise der beste König. Da nun deßhalb der beste König, wenn er sich wirklich als König zeigt, d. h. als König sich bethätigt und handelt, nur so handeln kann, ja so handeln muß, als der Weise, so hat folglich der stoische Politiker Origenes (der doch gewiß nur den besten oder wahren König, so wie nur den besten und wahren Dichter bei seiner Schrift im Auge haben konnte) ganz recht, wenn er behauptet, daß der König nur Dichter sey — ὅτι μόνος ποιητὴς ὁ βασιλεύς.

Allein es ist hier einfach zu entgegnen: Daß der Neuplatoniker Origenes mit den Declamationen des stoischen Dogmatismus nicht unbekannt gewesen, ist allerdings das Geringste, was man bei einiger philosophischer Ausbildung voraussetzen darf. Ebenso sicher ist aber wohl auch, daß er nicht bloß für die Dialektik der Stoiker, sondern auch für die Metaphysik des Aristoteles, als Neuplatoniker, erleuchtete Augen hatte und, nach naturgemäßer Synthesis dieses seines Erkenntnißprincipes und jener Erkenntnißobjecte, nicht nur von diesen den richtigen historischen Begriff erhalten, sondern auch

---

a) Auf etwas Aehnliches scheint hinauszulaufen das von Carpzov behandelte Paradoxon Stoicum Aristonis Chii: ὅμοιον εἶναι τῷ ἀγαθῷ ὑποκριτῇ τὸν σοφόν.

sofort immer noch zu neuen Synthesen seine erleuchteten Geistesaugen behalten mußte. Somit mußte er deutlich einsehen: Ohne Zweifel ist nach dem Systeme der Stoiker der Weise in seinem Thun bloß Dichter (μόνος ποιητής), und zwar der wahre und beste Dichter, und zugleich auch nur der Weise allein Dichter. Ebenso ist nach demselben Systeme ohne Zweifel der Weise König, und zwar der wahre und beste König, und zugleich auch nur der Weise allein König. Woraus denn drittens ebenfalls ohne Zweifel folgt, daß auch der (wahre und beste) König in seinem Thun nur Dichter (μόνος ποιητής) seyn kann, weil das Thun des wahren Königs nur das Thun des Weisen ist. Denn wäre das Thun des Königs nicht das Thun des Weisen, oder mit andern Worten, wäre der βασιλεὺς nicht μόνος ποιητής, so wäre er nicht der beste König; denn allein der Weise, welcher in seinem Thun ein μόνος ποιητὴς ist, ist der beste König und so fort. Aber dennoch, trotz aller dieser scharfsinnigen Schlüsse und trotz des dreifachen „ohne Zweifel," hätte sich Origenes unmaßgeblich einen Schnitzer gegen jedwede Logik zu Schulden kommen lassen, wenn er als Stoiker den Inhalt seiner politischen Schrift, sey es durch die Definition oder durch den Begriff: ὅτι μόνος ποιητὴς ὁ βασιλεύς, bezeichnet hätte. Jede wahre Definition nämlich, das aristotelische τὸ τί ἦν εἶναι, enthält und kann und darf nichts Anderes enthalten, als die beiden Grundelemente der Wirklichkeit eines jeden Dinges, das Substantialitätselement mit dem Elemente seiner Besonderheit oder Gattung und Individualität, entweder nach früherer Weise (bei vorwiegendem Festhalten der Endlichkeit des Urtheils, als Spracherscheinung) als Subsumtion oder discursive Aufeinanderfolge ausgesprochen, oder (bei vorwaltendem Gefühle von der Unendlichkeit und Idealität des Urtheils, als Gedankenverwirklichung) als Begriff oder als ideelles Einsseyn der Entgegengesetzten gefaßt.

Kurz ohne Substantialitäts- und Individualitätselement (mit wie verschiedenen Namen sie auch nach den Differenzen ihres gegenseitigen Relationsverhältnisses benannt und wie verschieden auch wiederum dieses Relationsverhältniß nach der Differenz der Verstandes- und der sogenannten speculativen Metaphysik gefaßt wird) ist keine wahre Definition oder kein richtiger Begriff möglich, ohne letzteren aber auch keine richtige Verwirklichung desselben als Urtheil, und mithin, als des letzteren Form, auch nur ein unrichtiger Satz, eine fehlerhafte Verbindung von Subject und Prädicat erreichbar. Nun war aber doch offenbar nach der Auffassung der Stoiker der beste Dichter nur der beste Dichter als Weiser (denn dieser in seinem Thun ist nur Dichter, und nur dieser in seinem Thun Dichter); ebenso war der beste König nur der beste König als Weiser; beides also, das: der beste König seyn, und das: der beste Dichter seyn, findet sich nur am Weisen, sind nur Accidenzen (συμβεβηκότα) vom Weisen. Mag nun auch die doppelte Bethätigung des Weisen als König und des Weisen als Dichter in einem Verhältnisse zu einander gedacht werden, in welchem sie wolle, mag immerhin das Thun des Weisen als Dichter als der allgemeinste Ausdruck der Bethätigung des Weisen genommen werden: nie können für einen Stoiker das: Dichter seyn, und das: König seyn, als solche, in einem Verhältnisse gefaßt, nie König und Dichter in einer Definition vereinigt, nie als Substantialitäts- und Individualitätselemente in einem Begriffe zusammengefaßt werden. Denn da beide für einen Stoiker ihre Substantialität nur im Weisen haben, so sind sie beide überhaupt nur Accidenzen; es kann aber kein Accidenz von einem andern Accidenz als solchem prädicirt werden. Ein Stoiker darf den König immer nur als Prädicat des Weisen setzen, mag auch der König, ja muß er sogar nothwendigerweise in seiner Wahr-

heit und Bethätigung nur seyn — μόνος ποιητής. Und wäre denn sonach der hoffärtige Weise in seiner eignen Weisheit, hoffentlich ohne Tücke und lediglich durch die Nothwendigkeit seines Begriffes, besiegt, so treten wir nun endlich nach dem öden Wege den Grenzen des Reiches selber nahe, in welchem wir (wenn überhaupt wo) für unseren königlichen Dichter den Thron bereit zu finden hoffen dürfen. Denn längst schon, ehe uns die drei Weisheitsstätten Athens ohne Auskunft von sich ließen, leuchtete aus der Ferne uns Muth entgegen der Mann mit den Feueraugen, der Sonnenpriester von Lykopolis, der endenden Tragödie des Heidenthums letzter und größester Prophet. Was er voller Begeisterung verkündete, davon gibt die nüchterne und fragmentarische Relation hier Folgendes.

Leicht und einfach, sagte Plotin, ist der Sinn meines Freundes zu fassen, wenn nur von dem trüben Dämmerscheine der Alltagswelt das Auge sich abzuwenden den Muth hat, und in der Klarheit des inneren Schauens zu bringen bis dort hinauf, von wo in ewigem, unverminderlichem Quellen der heilige Strahl alles Seyns und Lebens entschießt und leuchtet, bis wo er anschlägt an die grausenvollen Pforten des Todes, bis zu dem Throne des Bösen, dem ewigen Nichts, der ewigen Finsterniß. Aufwärts bis dorthin zu dem ewigen Einen, die Welt der Sichtbarkeit in Sehnsucht nach dem Unsichtbaren hinter dir zurücklassend, mußt du emporsteigen: ohne auf diesem Wege löst sich kein Räthsel des Allseyns. Dieses äußerste, letzte, höchste Grundprincip aber aller Dinge, in dem nur ist Alles, was ist, und außer welchem nichts ist, sind Drei, aber Drei, die nicht drei sind, sondern Eins; Eins in Dreien, aber alle Drei nur in Einem; eine Dreiheit in der Einheit, und nur Dreiheit, weil in der Einheit. Das erste und oberste nun der Principien dieser Drei-Einheit, der letzte und innerste Urgrund alles Seyns, ist eigentlich namenlos, unnennbar, unbe-

schreibbar. Was es ist, vermag keine Zunge zu sagen; ja selbst, daß es ist, von ihm zu sagen, erscheint noch als Lüge oder Schmähung. Du wunderst dich vielleicht, sagte er, über diese meine Worte, oder machst es mir gar mit dem vornehmen Lächeln einiger neuerer Philosophen zu einem Vorwurfe, daß ich den höchsten Gott meiner Lehre nicht zu begreifen, ja kaum zu nennen wage, meinend vielleicht, wer nichts von Gott zu sagen wage, könne auch nichts von ihm schauen und wissen. Und doch, wie gering ist die Einsicht jener Gott entweihenden, hoffärtigen Dialektik! Denn wahrlich, wer sieht es nicht ein, wollten auch alle Seelen der Menschen, derer, die da sind, die da waren und die da seyn werden, sich erheben zu der vollendetsten Conception des herrlichsten Gedankens von jenem Obersten, Einen, und wollten sie alle diesen Gedanken in dem begeistertsten Einklange emporsenden, und wollte dieser heilige Lobgesang der Jubellieder aller Geisterreiche nicht verstummen von Ewigkeit zu Ewigkeit: was wäre dennoch das Jauchzen des Weltalls gegen das innere Wesen des Einen und Höchsten Anderes, denn ein Prädicat, denn nur ein Prädicat seiner Erhabenheit? — Ja! und nicht einmal ein wirkliches Prädicat an ihm selber, ein Prädicat seines Wesens, sondern nur ein Prädicat, das ihm die Seelenwelt beigelegt, jenem Höchsten und Einen so wenig congruent, daß gegen seine Majestät und Herrlichkeit auch die Worte der heiligsten Sprache nur wie Lüge und Schmähung erscheinen müssen. Darum also ist mir das Höchste, Eine, nach seinem Wesen unnennbar und unaussprechlich. Doch Menschen bedürfen der Worte und eines Namens; darum wählte ich, als Mensch für Menschen, der Prädicate seines Wesens kleinstes Frevelwort und nannte das Höchste schlechthin das Eine (τὸ Ἓν) und das Gute (τὸ Ἀγαθόν). Es ist nichts über ihm, sonst wäre es nicht das Höchste. Es ist nichts ne-

ben ihm; wie könnte es sonst das Eine seyn? Es ist nichts Gutes außer ihm; wie könnte es sonst das Eine und Gute seyn? — Konnten wir aber vorhin für das Wesen und die Majestät des Einen als Name kaum ein Prädicat erhalten, so ist es der Sprache noch unmöglicher, einen Ausdruck zu erzeugen für die Wahrheit seines Seyns und Lebens. Welches Prädicat sollen wir für die Energie seines Wesens setzen, wenn wir als das Höchste von seinem Wesen selbst nur Prädicate haben? Und prädiciren wir von der Energie des Einen, Guten, auch das Herrlichste und Höchste, schon im bloßen Prädiciren sind wir in Unwahrheit verstrickt, nur Prädicate prädicirend von Prädicaten, gegen Leben und Wesen des Unnennbaren selbst eine Lüge doppelten Grades. Kann und muß daher die Sprache, wo sie von dem Seyn und Leben des Einen, Unnennbaren, etwas aussagen will, immer nur gegen das Gesetz der Logik fehlen, so ist doch der geringste Schritt abwärts der, daß wir, nur über jene ersten Prädicate nicht hinausgehend, das eine Prädicat als Act der Energie des andern setzen, das Gute als die Energie des Einen, doch also (wie sich dieß von selbst versteht), daß das Höchste, Unnennbare, trotz seiner Energie als Gutes, in seiner Einheit nicht gestört werde. Denn ohne diese bliebe das Eine nicht das Eine; ein Anderes aber als das Eine kann das Eine niemals werden. Wie aber ist des Einen Act der Energie als Gutes möglich, ohne entweder, ob der Einheit des Einen, den Act der Energie als Gutes aufzuheben, oder, ob des Actes der Energie, des Einen Einheit? Auf keine andere Weise, als indem wir den Act der Energie des Einen als Gutes, als in der Einheit fassen mit dem Einen, in des Einen ewigem Abglanze seiner Gutheit, in seiner ewigen περίλαμψις a). In

a) Das Wort „ewig" bei der περίλαμψις setzte Plotin vermuthlich deßhalb schon hier ausdrücklich hinzu, um jeglicher Vorstellung von einer immer irgendwie mit dem Zeitbegriffe

der περίλαμψις erscheint das Eine in seiner Bethätigung und Energie als Gutes. Kann nun gleich das Eine in seiner Einheit durch die περίλαμψις durchaus nicht gestört werden, oder irgendwie eine Diremtion oder Verminderung erleiden (das Eine kann nie Zwei werden), so ist dennoch die περίλαμψις, eben weil nur περίλαμψις des Einen, offenbar nicht das Eine selbst; mithin ein Anderes, als das Eine; mithin auch nicht mehr in des Einen Namen zu beschließen. Es ist der Νοῦς, die Intelligenz, das zweite Hauptprincip, der Schöpfungsurgrund der Seelenwelt und Sichtbarkeit. Der Νοῦς, oder die Intelligenz, ist daher die περίλαμψις, als das Andere von dem Einen. Der Νοῦς ist also nicht in der Einheit mit dem Einen; denn wäre er wirklich Eins mit dem Einen, so wäre er nicht das Andere von dem Einen,

behafteten Emanationstheorie vorzubeugen. Ebenso ist natürlich auch alles Nachfolgende, mag es in der formalen Procedur der Dialektik auch noch so sehr den Schein des Discursiven und Auseinander haben, als nichts Anderes anzusehen, nämlich vom Einen aus, denn als ideelle oder Begriffshypostasen des Ἕν. Alles Discursive liegt durchaus in der dialektischen Deduction. Wie bedeutenden Unterschied es macht und wie das Außerachtlassen dieser Bestimmung die irrigsten Vorstellungen von der Lehre des Plotin hervorbringt, zeigt die ganz materielle Auffassung Einiger von der ἄνοδος und κάθοδος der Seelen, als von einer Seelenwanderung, auf welchen Irrthum Creuzer in einer Anmerkung seiner Prolegomena aufmerksam gemacht. Gerade das Erfassen der Hypostasen des Ἕν als ideeller und Begriffshypostasen ist der wesentliche Unterschied der Lehre Plotin's von den materiellen Emanationshypostasen der Orientalen. Eine Kritik aber der fluctuirenden Dialektik Plotin's und der trüglichen Versatilität seiner Begriffe ist nicht dieses Ortes. Ob eine solche beabsichtigt die Abhandlung von Steinhart (de dialectica Plotini ratione), vermag ich nicht zu sagen. Hier ist es nur der Zweck, die Grundzüge der dialektischen Deduction des All möglichst objectiv, im Sinne des Plotin, zu geben, um dadurch eine feste Grundlage für die Principien der neuplatonischen Ethik und damit, wie sich zeigen wird, für die Beurtheilung der in Frage stehenden Schrift zu gewinnen.

mithin (da dieß sein Wesen ist) nicht Νοῦς oder Intelligenz. War in dem Einen als Einem kein Act der Energie als Energie auf ein Anderes hin möglich (indem jeder Act der Energie auf ein Anderes seine Einheit stören würde oder als schon gestört voraussetzt), so ist ein solcher Act dagegen im Νοῦς nothwendig. Denn da der Νοῦς nur Νοῦς ist als das Andere von dem Einen, so kann er auch nur Νοῦς seyn und bleiben durch das Eine, jedoch nicht in wirklicher Einheit mit dem Einen (denn in dieser wäre er ja nicht Νοῦς), sondern in erstrebter Einheit mit dem Einen, in seiner Hinwendung zum Einen. Dieß Erstreben also der Einheit mit dem Einen, dieß Sichhinwenden zum Einen, ist dem Νοῦς als Νοῦς nothwendig; es ist wie das Leben, so die innerste Bethätigung des Νοῦς, — die νόησις. Die νόησις überhaupt ist Schauen; die νόησις in ihrer Wahrheit Schauen des Einen. — Die νόησις also ist des Νοῦς Leben und Energie; diese in ihrer Wahrheit (d. h. verhält sich der Νοῦς, in seiner Wahrheit als Νοῦς, energisch) ist also gerichtet auf die Einheit des Νοῦς mit dem Einen. Ist die νόησις aber nicht gerichtet auf das Eine, so ist sie gerichtet auf das Andere vom Einen. Das Andere vom Einen, als Anderes vom Einen, ist aber nicht in Einheit mit dem Einen. Mithin ist auch die νόησις, als gerichtet auf das Andere vom Einen, gerichtet auf das, was nicht in Einheit ist mit dem Einen. Das Leben aber und die Wahrheit des Νοῦς ist eben dieses, als Anderes vom Einen gerichtet zu seyn auf die Einheit mit dem Einen. Die νόησις also des Νοῦς, als nicht gerichtet auf das Eine, ist nicht gerichtet auf den Νοῦς in seiner Wahrheit, mithin auch überhaupt nicht auf den Νοῦς, mithin auf etwas vom Νοῦς Verschiedenes, — es ist die Ψυχὴ κόσμου, die Weltseele. Die Weltseele ist von dem Einen schon im dritten Grade entfernt und mit dem Einen nur durch den Νοῦς vermittelt und verbunden. Wie nun der Νοῦς sein wahres Leben nur hat in seinem

Einsseyn mit dem Einen, so wiederum die Ψυχὴ κόσμου nur im Νοῦς. Wendet sie sich nicht zum Νοῦς, so erschaut auch sie sich nicht in ihrer Wahrheit, mithin auch in der That nicht eigentlich sich selbst, sondern etwas Niederes als sich, etwas, das mit dem Einen kaum noch und nur durch sie zusammenhängt, — es ist der Einzelseelen Vielheit und die Welt der Sichtbarkeit, das Geschlecht der Menschen und der κόσμος αἰσθητός. Beide müßten in ihrer gänzlichen Abwendung von dem Einen völlig dem Gegentheile des Einen und Guten, dem ewigen Nichts, dem Bösen, der Materie, der Finsterniß anheimfallen, würden sie nicht von der Weltseele durch den Νοῦς fortwährend davon ab und zu dem Einen hin zusammengehalten. Hierdurch bleibt den Einzelseelen (eben als Seelen) der Weg nach Oben durch den Νοῦς zum Einen hin möglich. Die Welt der Sichtbarkeit aber, als nur von der äußersten und fast verschwindenden Lebenskraft des Einen in der Ψυχὴ κόσμου zusammengehalten, ist in rastloser, unaufhörlicher Evolution, der ἐξέλιξις, begriffen, deren Frucht der Χρόνος, die Zeit, das ewige Zwitterwesen zwischen Seyn und Nichtseyn, Licht und Finsterniß, die Durchgangspforte vom ewigen Guten zum ewigen Bösen.

Nach Plotin also und den Neuplatonikern überhaupt sind die Einzelseelen als Einzelseelen (der Mensch als Mensch) in einem Zustande der Gefallenheit. Sie sind gänzlich abgewendet von dem Einen und Guten; sie stehen auf der Grenze von Zeit und Nichtzeit, auf dem Scheidepunkte des Doppelweges entweder zum Einen und Guten hinauf, oder hinab zur Vielheit und zum Bösen. Gefallen aber und vom Guten abgewendet sind die Seelen als Einzelseelen ebenfalls nach dieser Lehre nur durch eigne Schuld. Denn — so trüglich auch bei einigem Scharfblicke, zumal nach obiger Deduction, die Dialektik erscheinen muß — im Einen und Guten kann der Grund des Abfalls nicht liegen; dieß ist offen und

einleuchtend. In der Intelligenz, dem *Νοῦς* in seiner Wahrheit, ebenfalls nicht; denn der *Νοῦς* in seiner Wahrheit ist in Einheit mit dem Einen. Die *Ψυχὴ κόσμου* oder allgemeine Weltseele ist auch nicht Schuld am Falle der Einzelseelen und ihrem Abgewendetseyn vom *Νοῦς* und *Ἕν*. Denn sie, die allgemeine Weltseele, ist in ihrer Wahrheit nur dem *Νοῦς* fortwährend zugewendet und durch den *Νοῦς* in seiner Wahrheit stets mit dem Einen in Einheit. Die Schuld des Abfalls der Einzelseelen zur Vielheit liegt also nur in den Einzelseelen als solchen. Denn wären die Einzelseelen nicht eben das, was sie sind, nämlich Einzelseelen, so wären sie ja in der allgemeinen, in der Weltseele, mithin, ab von der Vielheit, in der Einheit der Weltseele, dem *Νοῦς* und dem *Ἕν* zugewendet. Dieß aber sind sie, ihrer Natur nach, als Einzelseelen nicht, im Gegentheile, in ihrem Einzelseyn, ab von der Weltseele, zur Vielheit überwiegend hingerichtet. Da sie jedoch andererseits als Seelen, wenn auch als Einzelseelen, an der allgemeinen Seele Theil haben, so können sie ebenso wenig, durch ihren Hang zur Vielheit, in Wahrheit ganz von dem Einen und Guten ab und zu dem Bösen, dem Nichts und der Materie fortgerissen werden. Die Einzelseelen sind also als Einzelseelen frei, auf dem Scheidewege sich findend zur freien Wahl des ewigen Guten und des ewigen Bösen.

Daß aber nun die Einzelseelen zurück zur Einheit mit dem Einen und Guten bringen können, ist wiederum nicht ihr Verdienst, nicht ihr Vermögen aus eigener Kraft, sondern es ist des ewigen Einen und Guten Gnade. Denn eben seine, auch bis in die Einzelseelen hinab überströmende Fülle seiner Einheit und Gutheit ist seine Gnade und Freundlichkeit, seine *χάρις*, durch welche in den Seelen die Sehnsucht nach der Rückkehr in die Einheit mit dem Einen gewirkt und erhalten wird. Die Rückkehr nun der Seelen, die durch die Gnade (*χάρις*) des Einen sich ziehen lassen, ist der Weg nach

Oben, die ἄνοδος a). Die ἄνοδος ist aber kein discursives Stufenübersteigen, als ein Act in der Zeit, sondern

a) Wenn gleich die Neuplatoniker stets von einer so brennenden Sehnsucht nach der Einheit (ἕνωσις) mit dem Einen und Guten erfüllt waren, daß in ihrer Ethik wohl nur von der ἄνοδος der Seelen die Rede seyn konnte, so ist es doch leicht einzusehen, was nach ihrer Lehre das Schicksal der Seelen seyn mußte, die sich nicht von der dargebotenen Gnade ziehen lassen, nicht von der Gnade Gebrauch machen. Eine zwingende Nothwendigkeit zur Rückkehr der Seelen liegt weder in dem Einen und Guten (denn dieß bedarf ihrer nicht), noch kann sie in den Seelen liegen; denn sonst wären diese nicht frei. Eine Nöthigung zur ferneren und gänzlichen Abwendung widerstreitet ebenfalls nicht nur der Seelenfreiheit, sondern der den Seelen innewohnenden Gnade (χάρις) des Urlichts. Da nun aber gerade diese Immanenz des letzten Strahles des Urlichts das Wesen der Seelen als Seelen ausmacht (denn ohne diesen Strahl fehlte den Seelen gewissermaßen die Entelechie; sie wären als gänzlich dunkel, total dem finsteren Reiche des Bösen, des Nichts und der Materie anheimgefallen, d. h. die unsterblichen Seelen wären todt), wie kann, bei einer noch ferneren Abwendung der Seelen von dem Einen zur Materie, die Freiheit und Einheit des Guten bestehen, wenn die Seelen (als Seelen doch des Einen, sey es auch im letzten Schimmer, theilhaftig) dem Einen wirklich gänzlich absagen und entfliehen können? Und wie kann wiederum wahrhafte Freiheit der Seelen statthaben, wenn sie von dem Einen gewaltsam verhindert werden, sich, ihrem Willen nach, ganz der Materie und Finsterniß dahin zu geben. Wie ist dieser Widerspruch zwischen der Freiheit und absoluten Vollkommenheit des Einen und Guten und zwischen der Freiheit, dem Begriff und Wesen der Seelen, zu lösen oder zu vereinigen, ohne entweder, bei Bewahrung der Freiheit der Seelen, dem Einen und Guten von seiner Einheit und Gutheit etwas zu entziehen, oder, um die Einheit und Gutheit des Einen zu bewahren, den Seelen ihre Freiheit? — Denn daß die Lösung nur scheinbar sey, wollten wir die zwei Willensfreiheiten, des Einen, Guten, und der Seelen, so vereinigen, daß wir sagten, entweder sey es der Wille des Einen, daß einige Seelen den Willen haben möchten, sich abzuwenden (Schatten absoluter Prädestination), oder auch, daß es des Einen Wille sey, wenn einige Seelen sich gänzlich abwenden wollten, die Abwendung dann auch selbst zu wollen (Schatten relativer oder bedingter Prädestination), ist, nicht sowohl wegen der Unmöglichkeit der

ein ideelles Freiwerden der Einzelseele von dem, was ihre Einheit mit dem Einen, Guten stört und trübt, ein

Vereinigung zweier freien Willen überhaupt, als wegen der Einheit des Einen, offen und einleuchtend. Es kann daher, um das Eine nicht an seiner Einheit und die Seele nicht an ihrem Begriff, als Seele, zu beeinträchtigen, als Schicksal der Seelen, die sich freiwillig von dem Einen abwenden, nur das gesetzt werden, daß das Eine in ewiger Einheit, die Seelen ewig Seelen, mithin in ewiger Abwendung von dem Einen bleiben. Da nun die Seele nur Seele ist, d. h. nur lebt, als in dem Mittelpunkte ihrer selbst vom letzten Strahle des Einen (durch Vermittelung des *Νοῦς* in der Weltseele) zur Einheit zusammengehalten und von dem Einen erleuchtet, so ist mithin ihr Abwenden vom Einen zur Vielheit und Finsterniß die diametrale Entgegensetzung vom Leben — der Tod, aber, als Tod ewiger Seelen, ewiger Tod, kein wirkliches Todt-seyn (mortuum esse), sondern ein ewiges Todt-werden (mori). Denn könnten die Seelen, welche nur Seelen sind durch die immanente Einheit des Einen, jemals als Seelen wirklich todt seyn, so wäre dieß nur also möglich, daß der Einheit des Einen etwas entzogen würde; was unmöglich ist. Mithin ist die Folge der mit Freiheit geschehenen Abwendung der Seelen von dem Einen ein ewiges Sterben — und doch nie sterben; ein ewiges Finsterwerden — und doch nie finster werden; ein ewiges Nichtswerden — und doch nie nichts werden; ein ewiger Tod in einem ewigen Leben und ein ewiges Leben in einem ewigen Tode. — Also folgt schon aus dieser Nachäffung christlicher Dogmatik in der Lehre des Ammonius auf die freiwillige Abwendung der Seelen von der Rückkehr zur Einheit mit dem Einen durch den *Νοῦς*, aus dem Begriffe der Freiheit, Einheit und Gutheit des Einen und aus dem Begriffe der Freiheit und des Wesens der Seele der Begriff der ewigen Abwendung von dem Einen, des ewigen Todes und der ewigen Verdammniß mit unwiderleglicher Nothwendigkeit. Und was ist nun das neuplatonische *Ἓν* und der neuplatonische *Νοῦς* und die neuplatonische, alle *ἕνωσις* vermittelnde *περίλαμψις* gegen die heil. Trinität von Gott Vater, Sohn und heiliger Geist unserer Symbole! Und was die Abwendung der durch den Fall getrübten Seelen von der *ἕνωσις* durch den *Νοῦς* gegen die Verschmähung des alleinigen Zugangs zum Vater durch den eingeborenen Sohn, der die *κάθαρσις* aller Seelen durch sein göttliches Blut auf sich genommen! Und doch können flache Rationalisten selbst aus den metaphysischen

Freiwerden nämlich von ihrer Einzelheit und von der Trübheit, die durch die Neigung der Einzelseele, ab von der Klarheit des Einen und hin zu der Vielheit der Dinge und dem ewigen Dunkel der Materie, in ihnen sich erzeugt. Dieß also ist die ἄνοδος, der Weg nach Oben, oder die κάθαρσις: der κάθαρσις Endziel das wirkliche, realisirte Freiseyn der Seele von ihrer Einzelheit und Trübheit und ewige Vereinigung mit dem Einen und Guten in der ἕνωσις. Die ἕνωσις ist das letzte Ziel für alle Seelen, das τέλος und Princip der ganzen Ethik, von wo ab alle (natürlich ideellen) Grade der κάθαρσις gemessen werden.

Die einzelnen Stufen, welche die Seelen durch die κάθαρσις (als Act des Reinigens) zum Einen hin ersteigen, sind zugleich Grade innerhalb der κάθαρσις (als Wirkung jenes Actes). Diese Stufen und Grade sind jedoch nichts Objectives, nichts außerhalb der Seelen Liegendes, von ihnen in discursiver Annäherung zu Erringendes, es sind Grade des Hell- und Reinwerdens, des Schwindens aller Trübheit und Finsterniß in ihnen, ein immer intensiveres Einswerden mit dem Urlichte des Einen, Guten, — die ἀρεταί a). Der ideelle Weg nun der κάθαρσις hin zur ἕνωσις geschieht durch vier sich progressiv correspondirende Cyklen der in allen Systemen der griechischen Ethik wiederkehrenden vier Cardinaltu-

Begriffen der christlichen Lehre von Gott, von der Gnade und von der Unsterblichkeit nicht einmal mit dem Verstande zu dem Ernste kommen, wie aus der Verschmähung der angebotenen Gnade in Christo die ewige Verdammniß als ewiger Tod ebenso von selbst folge, wie aus einem Leben der Seele außer der Gemeinschaft mit dem, in welchem allein die Seelen Licht und Leben haben (Joh. 1, 4. 9.), ein Verlöschen des Lichtes und des Lebens, und ein ewiges Verlöschen, nothwendig sey (vgl. Hutterus redivivus, p. 342 sqq.).

a) Die klarste Begriffsentwickelung der neuplatonischen κάθαρσις durch die verschiedenen Tugendstufen findet sich in des Porphyrius sogenannten sententiae ad intelligibilia ducentes, im ersten Nachtrage des Holstenius (ed. Rom.).

genden. Und zwar beginnen auf der untersten Stufe der κάθαρσις die Seelen, welche dem Gnadenzuge des Einen nach Oben folgen, damit, daß sie sich von der Vielheit der sichtbaren Dinge überhaupt erst ab- und dem Einen zuwenden, durch die φρόνησις, sich hiernächst, der Vielheit gegenüber, dem Einen bestimmt anschließen, durch die σωφροσύνη, dann diesem Anschluß entschiedene Festigkeit verleihen, durch die ἀνδρία, und endlich, durch die δικαιοσύνη, das Resultat von diesem ganzen Acte zur ἕξις, dem habituellen, gleichmäßigen und nach allen Seiten hin der Störung durch die Sensualwelt enthobenen Zustande der Seelen, machen. Hierdurch sind dann die Seelen nicht mehr nur Einzelseelen, nicht mehr nur der Vielheit unterthan, sondern sie sind eingegangen in den κόσμος der Ψυχή, ins Reich der allgemeinen, der Weltseele. In der Weltseele erschauen die Seelen sich und die Vielheit der Dinge nicht mehr nur in ihrer Einzelheit und Vielheit, sondern in einer Vielheit, die bereits durch den Νοῦς zur Einheit verklärt ist. Dieser Cyklus von Tugenden ist nun der erste, den die Einzelseele als Einzelseele, der Mensch als Mensch erreichen kann. Die bloße Vielheit der Welt der Sichtbarkeit, die Vielheit und Trübheit, die in dem Leben der Einzelseelen sich als πάθη manifestirt, ist durch das Schauen und Leben der Seelen in der Weltseele verklärt und erhoben zu einer Vielheit in der Einheit, zur Harmonie, zum Schönen, in welchem die Seelen sich und die Welt erkennen. Doch frei von aller Trübheit, gänzlich frei von der Vielheit sind hier, in der Welt der Weltseele, die Seelen noch keineswegs. Auf diesem ersten Ausfluge ihrer ideellen Wanderung bleiben die Seelen stets noch in der Welt der Sichtbarkeit und mit der Sichtbarkeit behaftet; sie bleiben Menschenseelen. Die höchste Stufe der Tugenden, die die Seele auf diesem Wege erreichen kann, ist nur die höchste Stufe menschlicher Tugenden; es ist die der ἀρεταὶ πολιτικαί, in denen der πάθη Vielheit und Trübheit zur Harmonie der Einheit gestaltet erscheint.

Aber hierin kann die Seele, deren Zug nach Oben, hin zum Einen geht, nicht beharren. Es war nur ihrer Wanderung erster Ruhepunkt. Sie dringt weiter zum Schauen des Einen selbst. Wendet sich daher die Seele von der Welt der Schönheit in der allgemeinen Seele höher hinauf und näher zu dem Einen hin, so schauet sie die Harmonie der Sinnenwelt nun schon im höheren Grade der Einheit mit dem Einen; sie schauet sie verklärt zum Reiche der Intelligenz, zur Welt des *Νοῦς*, als *κόσμος νοητός*. Die Seele selbst im ähnlichen vierfachen Ringen, als auf der ersten Stufe, dorthin gelangt, legt das Prüfungskleid des ersten Tugendgrades ab; ihr Leben ist nicht mehr Seelenleben schlechthin, es ist Leben der Seele in der Welt der Intelligenz, ein Intellectualleben, ein *βίος νοερός*. Die *πάθη*, selbst in der Verklärung zu *ἀρεταὶ πολιτικαί*, sind nicht mehr vorhanden; die *πάθη*, so wie das ganze Reich des Schönen liegen hinter ihr. Die vier Cardinaltugenden gehören nun der Intellectualwelt an, sind hier zu *ἀρεταὶ νοεραί* geworden. In gleicher Weise geschieht nun auch der weitere Fortgang zur *ἕνωσις*. Immer noch ist nämlich die Seele in Trennung von dem Einen. Denn in der Intellectualwelt, der Welt des *Νοῦς*, ist es ja der *Νοῦς* selber, welcher die Seele vom Einen abscheidet. Die Seele lebt zwar in der Welt des *Νοῦς*, doch in den *Νοῦς* selber ist sie noch nicht eingedrungen. Erst im *Νοῦς* finden sich die Urbilder für die Welt des *Νοῦς*, so wie die Urbilder für die *ἀρεταὶ νοεραί*. Diese in der Intelligenz beschlossenen Urbilder selbst sind die *ἀρεταὶ παραδειγματικαί*. Im dritten Fluge also schwingt sich die Seele auch von der Stufe der Intellectualwelt hinaus in den *Νοῦς* selber, und läßt sich durch die *ἀρεταὶ παραδειγματικαί* erleuchten. Nur Eines fehlt ihr noch zum Ziele, zu ihrem wahren Leben, zur seligen *ἕνωσις* — das Eine selbst. Darum, auch von dem Glanze des *Νοῦς* ungeblendet, dringt sie empor, selbst der Tugenden Urbilder läßt sie

hinter sich zurück, um, nach Ueberwindung aller Trennung, im Jubelkleide der Abglanztugenden, der *ἀρεταὶ συνδρομικαί*, ins heilige Reich der *περίλαμψις*, den Strahlenkranz des Urlichts, aufgenommen, am Ziele alles Seelensehnsuchtsstrebens, in der *ἕνωσις* ewigem, seligen *σύνδρομος* das Urlicht selber, das Gute, Eine ewig von Angesicht zu Angesicht zu schauen.

Kehren wir nun, nach dem kurzen Ueberblicke dieser wundersamen Licht- oder Sonnenmetaphysik, zurück zur Betrachtung des bisher nur hypothetischen Dogma: *ὅτι μόνος ποιητὴς ὁ βασιλεύς*, so werden wir den Weg zu seiner Erklärung gebahnt finden. Wie wir nämlich sahen, so liegt der Anfang und Urgrund der gesammten Schöpfung, sowohl des Reichs der Einzelseelen, als der Welt der Sichtbarkeit, nicht unmittelbar im Einen und Guten, dem *Ἓν* und *Ἀγαθὸν* selber — vielmehr ist nach der Lehre Plotin's eine Schöpfung der Welt aus dem Einen und Guten als solchem unmöglich —, sondern in der Intelligenz, dem *Νοῦς*. Durch den *Νοῦς* nur ist das Universum entstanden, so wie es auch wiederum nur im *Νοῦς* sein Leben und sein Bestehen hat. So ist der *Νοῦς* in seiner Richtung zur Welt ihr Schöpfer und Erhalter, der *δημιουργὸς* und *βασιλεὺς* des Alls. Durch den *Νοῦς* nur kam Alles aus dem Einen und Guten; nur in dem *Νοῦς* ist Alles wiederum mit dem Einen und Guten in Einheit. Deßhalb ist alles wahrhafte Leben und Thun ein Drang nach dem *Νοῦς* hin, ein sich Verklären zur Intelligenz, um in dem *Νοῦς* und durch den *Νοῦς* zum Einen und Guten zurückzukommen. Verklärung also, um von unten zu beginnen, Verklärung der Finsterniß und Vielheit der Sensualwelt zur Einheit durch Hinwendung nach dem *Νοῦς* ist für diese äußersten Grenzen des Alls das erste — aber auch das l e t z t e Ziel. Denn da die Welt der Sichtbarkeit selbst nichts mehr vom Lichte des Einen und Guten hat, sondern nur durch den letzten Schimmer der überströmenden *χάρις* des Einen in der

Weltseele vom Falle in die ewige Finsterniß der Materie und des Nichts gerettet wird, so kann sie selber niemals weiter als bis zu dieser Einheit in der Vielheit verklärt werden. Wegen ihres eigenen, gänzlichen Verlassenseyns von der Gemeinschaft mit dem Einen und Guten stürzt die Sensualwelt in rastloser ἐξέλιξις dem Nichts entgegen, drängt finster, böse und häßlich zu werden, aber ebenso wird sie durch die Weltseele ewig von der Finsterniß zurück und zu dem Lichte hingezogen. So also ist das ewige Streben der Sensualwelt die Vielheit und das Nichts, aber ebenso dieses Strebens ewiges Resultat Einheit und Leben durch des Einen Gnade in der Weltseele, eine ewige Vielheit in ewiger Einheit, d. h. das Endziel der Sensualwelt ist ewige Schönheit, — aber auch nur Schönheit. Das Endziel der Seelen dagegen ist ein bei weitem höheres. Es ist gänzliche Befreiung von aller Trübheit und Vielheit, der κάθαρσις vollkommene Verwirklichung in der ἕνωσις. Dennoch ist auch für die Seelen als Einzelseelen die erste und schwerste Stufe, die zu erklimmen, sowohl die Sensualwelt in Verklärung und Schönheit durch die Weltseele zu erkennen, als sich selber, von ihrer ersten Trübheit und Einzelheit geläutert und befreit, in die Weltseele zu erheben.

Das Schöne also ist die erste Stufe der ganzen ideellen Seelenwanderung. Im Schauen des καλὸν gelangt die Seele auf ihrer ἄνοδος gewissermaßen in die Vorhöfe des Heiligthumes des Einen. Das Schöne ist eine Schöpfung, nur aus den Funken der überströmenden Einheitsfülle des Einen entsprossen. Dem Einen selbst kömmt keine Schönheit zu. Denn in dem Einen ist kein Schein der Nicht-Einheit oder Vielheit. Das Eine ist mithin über allem Schönen; es ist ὑπέρκαλον. Die Seelentugenden des ersten Grades aber waren, wie wir sahen, die ἀρεταὶ πολιτικαί, die Vollendung des Menschen als Menschen. Das Ziel und Resultat der ἀρεταὶ

πολιτικαὶ ist mithin, wie sich aus dem so eben Entwickelten ergibt, das Schöne — und nur das Schöne. Alles Schöne ist aber nur vermittelt durch den *Νοῦς*. Denn nur im Hinblick auf die Welt des *Νοῦς*, nur nach dem Bilde der Intellectualwelt vermag die Weltseele die Vielheit der Sensualwelt zur Schönheit zu verklären. Ohne Hinblick auf die Welt des *Νοῦς* (den *κόσμος νοητός*) und ohne sie vermögen die Einzelseelen weder die sie umgebende Sinnenwelt (den *κόσμος αἰσθητός*), noch ihre eigene Einzelheit und Trübheit (ihre *πάθη*) zur Schönheit verklärt zu schauen. Das Schöne also, oder das Schauen des Schönen, ist, wie der Beginn der *ἄνοδος*, so für das Menschenleben als Menschenleben das höchste und das letzte Ziel, darüber dem Menschen als Menschen, der Einzelseele als Einzelseele, hinauszubringen nicht vergönnt ist. Geht aber alles Ringen und Leben der Menschen als Menschen in seiner Wahrheit, d. h. sofern es, von der Vielheit abgewendet, hin zum Einen sich drängt und sehnt, nur auf das Schöne, so kann das höchste Leben des Menschen in seiner Wahrheit auch kein anderes seyn, als *μίμησις* des *Νοῦς*, als — *ποίησις*, d. h. Realisirung des Schönen. Der Mensch als Mensch, jedweder in seinem besonderen Thun, ist in seiner wahrhaften und vollendeten Bethätigung nichts als ein *μιμητὴς* des *Νοῦς*, als *μόνος ποιητής*. Nur im Hinblick auf den *Νοῦς*, nur in der *μίμησις* des *κόσμος νοητὸς* haben die Seelen in ihrem Wirken, an sich und an der Welt, Einheit; nur in dieser *μίμησις* können sie sowohl die Welt, als ihre eigene Trübheit zur Harmonie und Schönheit verklären, d. h. zur Wahrheit ihres Thuns gelangen. Ist nun aber für den Menschen als Menschen das letzte Ziel kein anderes, als das Streben nach dem Schönen; kann dieses nur realisirt werden durch *μίμησις* des *Νοῦς* (des *δημιουργὸς* und *βασιλεὺς* der Welt), d. h. durch *ποίησις* und kann somit nur *ποίησις* den Menschen als Menschen zu seiner Vollendung in den *ἀρεταὶ πολιτικαὶ* erheben,

so ist offenbar, daß (um nur vom allgemeinsten Begriffe auszugehen) auch der, welcher dasteht als Haupt der Vereinigung der Einzelseelen als Einzelseelen, das ist der πόλις, und dessen Ziel es daher vorzugsweise seyn wird, die ἀρεταὶ πολιτικαὶ sowohl in dieser Gesammtheit als in und an sich selbst zu verwirklichen, daß dieses Haupt der Menschen als Menschen, das Haupt des Staates, der König, vor allen Anderen in seinem Thun seyn muß ein μιμητὴς des δημιουργὸς und βασιλεὺς der Welt, und nichts seyn kann — als μόνος ποιητής.

Indessen so gewiß nach dem Vorhergehenden die allgemeinste Vorstellung vom Ziele und Wesen des Königs in der Seele eines Neuplatonikers keine andere seyn konnte, als die: ὅτι μόνος ποιητὴς ὁ βασιλεύς, und hiermit denn die beim ersten Anblicke sonderbare Inschrift jenes Buches im Sinne des Origenes eine genügende Rechtfertigung erhalten hätte, so muß sich dennoch, selbst nach obiger Demonstration und vielleicht gerade erst nach derselben, immer noch ein Bedenken rege machen. Zwar nicht, wie wir hoffen, die nüchterne Frage eines modernen Polizeibeamten, wie man sich denn wohl das Regiment eines Königs vorstellen solle, der da nichts sey, als bloßer Dichter, als μόνος ποιητής (denn solche Fragen werden nun einmal in der Platonopolis nicht beachtet), wohl aber Folgendes. Freilich ist alles wahre Menschenthun nur eine μίμησις des Νοῦς, nur ποίησις, und alle Menschen in ihrer Wahrheit nur ποιηταί. Aber eben deßhalb, weil diese ποίησις der allgemeinste Ausdruck ist des Thuns der Menschen überhaupt als Menschen, so kann auch nur bei denen der Menschen oder Einzelseelen, deren individuelles Thun zugleich auf irgend eine Weise das allgemeine Thun der Menschen in ihrer Gesammtheit repräsentirt und darstellt, oder deren μίμησις die Verklärung der gesammten Welt der Sichtbarkeit und Einzelseelen nach dem Urbilde der Intellectualwelt, mithin

im umfassendsten Sinne das Schöne überhaupt zum Objecte hat — nur für solche Seelen kann der allgemeinste Ausdruck menschlicher Bethätigung zugleich als Ausdruck ihres individuellen Thuns gelten. Daher der Dichter Thun ausschließend *ποίησις* genannt, so wie sie selber *ποιηταί*. Von jedem andern menschlichen Thun dürfte daher nicht als Bestimmung seines individuellen Wesens *ποίησις* genannt werden, sondern ein Thun, das seiner Allgemeinheit nach zwar in der *ποίησις*, jedoch nach seiner Individualität nur als eine niedere Hypostase, enthalten wäre, da ja *ποίησις* nur den Umfang und die Grenze des Menschenthuns als solchen, d. h. des Seelenlebens außerhalb der Intellectualwelt, bezeichnet. Ließe sich nun allerdings nicht ohne Schein annehmen, daß Origenes, da unter allem Menschenthun das Thun des Königs seinem Wesen und Umfange nach das allgemeine Thun der Menschen am umfassendsten verwirklicht, diesem eben deßhalb auch die *ποίησις* entweder gleich dem Dichter, oder in noch höherem Grade als ihm vindicirt habe, so hätte er doch offenbar richtiger, im ersteren Sinne einfach: *ὅτι ποιητὴς ὁ βασιλεύς*, oder (bei der zweiten Ansicht): *ὅτι ποιητὴς μόνος ὁ βασιλεύς*, oder (deutlicher noch, mit Vermeidung aller Ambiguität und Voranstellung des Hauptbegriffs, nur weniger griechisch): *ὅτι μόνος ὁ βασιλεὺς ποιητὴς* sagen müssen und sicherlich auch gesagt: — dem Satze: *ὅτι μόνος ποιητὴς ὁ βασιλεύς*, muß daher wohl noch eine etwas verschiedene Tendenz als jenen beiden Sätzen zum Grunde liegen. Darüber kann aber nur eine scharfe und genaue Erwägung der Worte des in Frage stehenden Gedankens selbst Aufschluß geben. Wenn nämlich Origenes durch die Verbindung der beiden vorliegenden Hauptbegriffe zu dem Satze: *ὅτι μόνος ὁ βασιλεὺς ποιητής*, oder (ohne Diastole freilich zweideutig): *ὅτι ποιητὴς μόνος ὁ βασιλεύς*, allein den König zum *ποιητὴς* gemacht, d. h. allein und ausschließend dem Könige wegen seiner *ποίη*-

σις das Prädicat eines ποιητὴς vindicirt, kurz, den König offenbar eine Stufe über den sonst sogenannten ποιητὴς gesetzt hätte; wenn ebenso ferner der Satz: ὅτι ὁ βασιλεὺς ποιητής, oder besser: ὅτι ποιητὴς ὁ βασιλεύς, nichts enthalten haben würde, als schlechthin den positiven Ausdruck vom Wesen und der Energie des Königs, so daß der König und der Dichter ihrem Wesen nach als gleich, auf derselben Stufe und in demselben Gattungsbegriffe gefaßt wären, so liegt in dem Satze: ὅτι μόνος ποιητὴς ὁ βασιλεύς, zwar auch der positive Gedanke: ὅτι ποιητὴς ὁ βασιλεύς, mit eingeschlossen, jedoch ist nicht dieser positive Gedanke schlechthin als solcher ausgesprochen, sondern zugleich mit der Beschränkung des Prädicats als des alleinigen. Es wird der König nicht schlechthin Dichter oder mit dem Dichter auf gleicher Stufe stehend genannt, sondern — Dichter zwar, aber auch nur Dichter, auch nur mit dem Dichter auf einer und derselben Stufe stehend. Summa: die Schrift des Origenes hatte zum Hauptzwecke, das Wesen und den Begriff des Königs nicht schlechthin, nach seinem Inhalte und Umfange, zu entwickeln, sondern nach seiner Bestimmtheit und Begrenzung, nach seinen Schranken. Was aber dem Origenes als Neuplatoniker zu solcher Schrift Veranlassung geben konnte, liegt nicht fern.

Abgesehen nämlich von allen Vermuthungen, zu denen, was den äußeren Anstoß betrifft, die gewiß nicht absichtslos vom Porphyrius beigefügte Zeitbestimmung, ἐπὶ Γαλιηνοῦ, Veranlassung geben könnte a), so ist ja doch bekannt genug, wer nach des Plato Verordnung die Herr-

a) Man erinnere sich des lebhaften Interesses, das Gallien und Salonina für die Doctrin der Neuplatoniker hegten, ferner des Projects der campanischen Platonopolis, endlich der Anwesenheit des Origenes zu Rom, — um allerlei Stoff für Combinationen zu gewinnen.

scher im Staate seyn sollten, damit dieser in Wahrheit seiner Idee entspräche. Die Philosophen allein sollen Könige seyn, oder die Könige Philosophen. Denn die Philosophen allein kennen die Wahrheit und haben allein sie zum Ziele; mithin können auch nur durch die Philosophen die höchsten Ideen des Schönen, Wahren und Guten im Staate dargestellt, d. h. im menschlichen Gesammtverbande die vier Cardinaltugenden durch die verwirklichte *δικαιοσύνη* realisirt werden. Zum Plato also, nach welchem der König nur als Philosoph zu seiner Wahrheit gelangt, nach welchem der wahre König mit dem Philosophen seinem Begriffe nach auf derselben Stufe stehen soll, gerade zum Plato im Gegensatze behauptete Origenes und mußte er nach der Lehre des Ammonius behaupten, daß der wahre König nicht mit dem Philosophen, vielmehr nur mit dem Dichter (dem Dichter natürlich nicht in des Plato, sondern in des Origenes Sinne) rangire und auf gleicher Höhe stehe. Also: nicht Philosoph, bloß Dichter ist der König! Dieß und nichts Anderes wollte Origenes zeigen in der Schrift, die er nach ihrem Inhalte überschrieb: *ὅτι μόνος ποιητὴς ὁ βασιλεύς*. Eine Behauptung, deren Richtigkeit für einen Neuplatoniker einleuchtend ist. Nämlich: das Strebziel aller Seelen ist die *ἕνωσις*. Zu ihr erheben die vier Stufen der *κάθαρσις* in der *ἄνοδος*. Die erste Stufe der *ἄνοδος* des Seelenlebens sind die *ἀρεταὶ πολιτικαί*; deren Verwirklichung ist das Leben in dem Schönen. Denn das Schöne ist die erste Verklärung der Vielheit der Sichtbarkeit, so wie der Einzelseelen zur Einheit mit dem Einen. Schreitet die Seele über die Grenze des Schönen hinaus, so übersteigt sie auch die Stufe der *ἀρεταὶ πολιτικαί*. Die *ἀρεταὶ πολιτικαὶ* werden zu *ἀρεταὶ νοεραί*, der *βίος πολιτικὸς* zum *βίος νοερὸς* in der Intellectualwelt. Die Seele als Einzelseele hat aufgehört zu seyn; der Mensch ist nicht mehr Mensch. Das Reich, in dem das Schöne sich in seiner höchsten Verklärung zeigt,

in welchem sich die Vielheit und Trübheit aller Einzelseelen (die πάθη aller Menschen) zur Harmonie der Einheit erhoben hat, der Staat, die πόλις, ist von der Seele überschritten. Und hier beginnt der βίος ἀπαθής des Philosophen. Der wahre König also als König, das Haupt der Einzelseelen als Einzelseelen, gehört nur der πόλις an; sein Reich reicht nur so weit, so weit des Schönen Grenzen reichen. Sein Ziel ist nur und bleibt das Schöne. Zwar hebt sich auch des Königs Auge zum Νοῦς empor, und auch er nur vermag sich und sein Volk zu verklären von dem Gnadenlichte, das vom Einen durch den Νοῦς in seine Seele dringt. Doch ist es der Abglanz nur von jener Welt, in die des Philosophen kühn-vermessene Seele ihren Flug richtet, daran er sich zu sonnen begehrt: nicht Philosoph, nur Dichter ist der König.

* * *

Ein erwünschtes Corollarium zu vorstehender Untersuchung nannten wir es, wenn diese, zunächst nur im Allgemeinen als neuplatonisch aufgezeigte Lehre auch im Besondern noch sich der Individualität des Origenes vindiciren ließe, was einigermaßen wenigstens möglich scheint. So viel nämlich darf wohl als sicher und feststehend gelten, daß das Reich des Königs nur die πόλις seyn könne; mithin sein Ziel auch nur die Verwirklichung der ἀρεταὶ πολιτικαὶ an sich und den von ihm beherrschten Einzelseelen. Eben so gewiß ist, daß Origenes den König nur in dem Falle einen Dichter nennen konnte, wenn nach seinem Begriffe vom Dichter (ganz im Gegensatze zu Plato's Urtheil) der Dichter in seiner Wahrheit und Vollendung durch seine ποίησις an den Einzelseelen dasselbe Resultat zu wirken fähig und vermögend war, was der König. Denn hierin eben läge der Berührungspunkt des Königs und Dichters; eben hierin wären sie ihrer Gattung, ihrem Wesen und Begriffe nach identisch. Daß nun dieß wirklich die Ansicht des Origenes von der Kraft und Fähigkeit des wahren Dichters gewesen sey,

berichtet uns in einer merkwürdigen Stelle ausdrücklich Proklus in seinem Commentare zum Timäus a). Sokrates nämlich spricht sich beim Plato gleich zu Anfange des Dialogs gegen seine Freunde Timäus und Hermokrates also aus. Es sey ihm, sagt er, nach jener langen Unterredung am Feste der Bendis, als er so noch einmal bei sich den Inhalt derselben überdacht, ein ganz sonderbares Gefühl angekommen. Wie es einem nämlich zu gehen pflege beim Anblicke schöner Thiere, die man nur im Gemälde oder im Zustande der Ruhe vor sich sieht, daß man wünscht, sie auch in Bewegung, in Entfaltung und Beweisung ihrer Kraft und Schönheit, in Leben und Kampf zu erblicken, also sey es ihm auch bei Betrachtung des Entwurfes jenes Staates ergangen; auch ihn und seine Bürger hätte er sich gesehnt in Leben und Kampf zu schauen, um an dem Anblicke solcher Kraft und Schönheit seine Weide zu haben. Doch solchen Staat in seiner Lebendigkeit ganz nach Verdienst und Würde darzustellen, dazu sey Niemand ihm geschickt genug erschienen. Zwar daß er (Sokrates) dieß nicht vermocht, sey eben nicht zu verwundern, doch auch von den Dichtern, nicht nur den jetzigen, sondern auch den alten, halte er keinen dazu für hinlänglich befähigt, nicht als ob er überhaupt das *ποιητικὸν γένος* verachte, sondern weil es ja offenbar sey, daß das *μιμητικὸν ἔθνος* nur das gehörig nachzuahmen und darzustellen vermöge, worin es aufgewachsen sey und was in dem Kreise seiner Anschauung und seines Wissens liege u. s. w. Fünf Punkte sind es, welche dem Proklus bei dieser Stelle fraglich und einer Erörterung bedürftig erscheinen, wobei vor Allem dieser, ob Plato unter jenen alten Dichtern auch den Homer mit begriffen habe. Diese Frage zu beantworten haben sich namentlich Longin und Origenes angelegen seyn lassen, und zwar habe Origenes es durchaus bestritten, daß auch

---

a) Proclus in Timaeum, p. 20.

Homer jenen unfähigen Dichtern beizuzählen sey. Denn in einer drei Tage hintereinander fortgesetzten Vorlesung zu Alexandria habe er im Schweiße seines Angesichts und mit großem Geschrei (ἐρυθριῶν καὶ βοῶν) bewiesen, daß die Poesie Homer's für das menschliche Leben vollkommen ausreichend sey, wogegen Porphyrius, dem Proklus diese Nachricht verdankt, erwidert, daß Homer wohl die Leidenschaften der Seele (die πάθη) in einer gewissen Größe und Erhabenheit darstelle, doch eine genügende Anleitung und Vorbereitung zum βίος νοερὸς und zur ἀνδρεία zu bieten nicht vermöge. Erscheint diese Entgegnung des Porphyrius auch nicht gerade hier ganz treffend und an ihrer Stelle, so stimmt doch diese seine Beurtheilung des Homer im Wesen überein auch mit dem, was er in dem bisher verloren geglaubten Buche περὶ Ὁμήρου φιλοσοφίας [a]) in dieser

---

a) Er schrieb dieses Buch, wie Holstenius in seiner musterhaften Abhandlung de vita et scriptis Porphyrii richtig gesehen, mit Beziehung auf Longin's Schrift: Εἰ φιλόσοφος Ὅμηρος; φιλοσοφία hier natürlich in dem Sinne genommen, in welchem das Wort bei Strabo gleich im Anfange des ersten Buches und bei einer polemischen Untersuchung derselben Frage vorkömmt, nämlich als Inbegriff der Principien einer Encyklopädie aller Disciplinen, in welcher Hinsicht Homer vor Allen den Stoikern und späterhin auch, wenigstens für Theologie und Ethik, den letzten Neuplatonikern in ihrer allegorisirenden und symbolisirenden Auffassung von der größten Auctorität war. Jene Frage also des Longin beantwortete nach dem Vorgange der Stoiker auch Porphyrius in seiner epideiktischen Abhandlung zur Verherrlichung der Weisheit Homer's bejahend. Es ist nämlich keine andere, als die größere uns erhaltene Schrift de Homeri vita et poesi, zuerst mit dem florentiner Homer des Demetrius Chalkondylas (1488), dann von H. Stephanus, hiernächst bei den Ausgaben des Plutarch und von Th. Gale in den Opuscula mythologica etc. herausgegeben. Ueber ihren Verfasser sind zwar mancherlei Vermuthungen aufgestellt worden, doch von Niemanden eine gründliche Untersuchung unternommen. S. Fabricius, Bibliotheca Graeca, Vol. I. Die übrigen, nicht unrichtigen Einwendungen von Gale gegen die Ansicht,

Beziehung ausführt, so wie sie uns zugleich einen Fingerzeig gibt über die allgemeine Tendenz wenigstens seiner zehn Bücher περὶ τῆς ἐξ Ὁμήρου ὠφελείας τῶν βασιλέων, wozu ihm nach des Holstenius nicht ganz wahrscheinlicher Vermuthung die Reden des Dio Chrysostomus de regno den Anstoß gegeben haben sollen.

---

daß Plutarch ihr Verfasser sey, waren schon wegen der anonymen Ueberlieferung der Schrift unnöthig und überflüssig; denn nur durch den Zufall, daß bei Demetrius (denn außerdem gibt es, so viel bekannt, keine Handschrift von ihr) eine kleinere Abhandlung unter diesem Namen voransteht, hat auch sie von den späteren Herausgebern den Namen des Plutarch erhalten. Indeß ebenso wenig dürfte sich Jemand veranlaßt fühlen, abgesehen von der ganz unzulänglichen Argumentation Gale's, auch nur bei flüchtigem Durchsehen dieser Schrift und bei mäßiger Einsicht in des Dionysius von Halikarnaß Schreib- und Denkart, so wie das Interesse und den Umfang seines Wissens, die übereilte Vermuthung Gale's (dem meines Wissens bisher nur Josua Barnes beigestimmt hat) noch besonders zu widerlegen. Um indeß ohne eine genauere Beweisführung auch unsere Behauptung nicht zu dreist hinzustellen, sagen wir einstweilen nur, daß diese Abhandlung ebenso sicher die Schrift des Porphyrius περὶ Ὁμήρου φιλοσοφίας sey, als es feststeht, daß die von fünf Manuscripten unter dem Pseudonamen Ἡράκλειτος (nur von neueren Herausgebern seit Conr. Gesner entstellt zum Heraclides Ponticus) überlieferten Allegoriae Homericae keinem Andern angehören, als demselben Porphyrius, und aller Wahrscheinlichkeit nach ursprünglich den Titel führten: περὶ τῶν παρ' Ὁμήρῳ θεῶν — eine Schraube, denken wir, wobei gewiß weder den Creditoren von uns, noch im Zahlungsfalle uns von den Creditoren mehr zugemuthet werden soll, als was billigerweise geleistet werden kann.

Recensionen.

1.

Das Wesen des Christenthums von L. Feuerbach. Leipzig, Otto Wigand. 1841. X und 450 S.

Die christliche Theologie hat zu den antichristlichen Unternehmungen unserer Zeit, wie sie aus der jetzt Ton angebenden sogenannten linken Fraction der hegel'schen Schule hervorgehen, ein eigenes Verhältniß. Sie fordern von ihr, sie solle den Beweis ihrer Wahrheit führen. Auf welchem Fundamente? Natürlich auf dem der hegel'schen Logik. Allein die Theologie hat sich selbst und mit ihrer Selbständigkeit ihre Wahrheit aufgegeben, wenn sie diese von dort zu Lehn nehmen will. Solche unreine Vermischung von Philosophie und Religion vermag nur jene monströsen Zwittergestalten zu erzeugen, bei denen dem Glauben unheimlich zu Muthe wird und denen die Philosophie mit Achselzucken den Rücken wendet. Weder in dieser noch in irgend einer andern Logik hat das Christenthum den Beweis seiner Wahrheit. Nicht als Lehre, deren Inhalt aus allgemeinen Verstandesgesetzen zu demonstriren wäre, sondern als eine Thatsache ist es in die Welt eingetreten, und seine Predigt ist die Verkündigung göttlicher Thaten. Nur durch eine innere That des hingebenden Vertrauens tritt der Mensch in die höhere Ordnung ein, welche die göttliche Offenbarung in Christo enthüllt, und nur durch immer neue Erhebung über die bloße Natürlichkeit in Gebet und demüthigem

Lernen aus dem göttlichen Worte wird er darin heimisch. Das Christenthum hat sich bewährt, indem es der Welt ein neues göttliches Lebensprincip mitgetheilt; es ist für Millionen ein Gegenstand der innern Erfahrung, eine Thatsache des Bewußtseyns geworden, mit der aller bessere, edlere Gehalt ihres Lebens unauflöslich verknüpft ist. Auch die Anknüpfungspunkte, die das Christenthum im menschlichen Bewußtseyn als solchem hat, sind keineswegs von der Art, daß ihre Anerkennung durch eine logische Nothwendigkeit erzwungen werden könnte. In Beziehung auf das ahnende Bewußtseyn eines persönlichen Gottes ist dieß von jener Schule schon zur Genüge zugestanden; wir zweifeln nicht, daß auch das Gewissen sich dasselbe Recht oder Nicht-Recht zu verschaffen wissen wird. Wer den dialektischen Proceß für das einzige Organ aller höhern als sinnlichen Erkenntniß hält, der kann consequenter Weise nicht anders als das Christenthum verwerfen.

Und was soll auch das Christenthum dem Vollen, Satten, dem, der schon in sich selbst eine befriedigende Erkenntniß zu haben meint? Es ist nur für den Bedürftigen da, für den Menschen, insofern ihn nach einem höhern Besitze verlangt, als ihm hier in der von Gott abgewandten Erkenntniß seines eigenen Wesens und der Natur unter ihm geboten wird. Jenen erscheint dieses Verlangen nur als eine kindische Einbildung, als eine abgeschmackte Prätension; uns erscheint ihre Verneinung als die tiefste Herabwürdigung der menschlichen Natur; wie wäre bei diesem diametralen Gegensatze der Principien noch irgend ein fruchtbarer Streit möglich? Contra principia negantem non est disputandum.

Zwischen dem älteren Rationalismus und dem Offenbarungsglauben steht die Sache doch noch ganz anders. Dort bildet der Inhalt der sogenannten natürlichen Theologie doch eine gemeinsame Grundlage, auf der

man hoffen kann, sich über die innere Consequenz des eigenthümlich christlichen Inhalts zu verständigen; der Rationalismus will doch auch die Religion; ungläubig zu seyn dünkt auch ihm eine Schmach; ja er behauptet, das formale Princip des Protestantismus, die Auctorität der h. Schrift als Glaubensnorm, anzuerkennen. Hier aber wird es zum Ehrenpunkte, vollkommen ungläubig zu seyn; die Religion ist eine überschrittene Stufe, und die Bibel verliert sich unter den übrigen Religionsurkunden alter Völker.

Es ist zu beklagen, daß es zu diesem tiefen Risse in der philosophischen und theologischen Litteratur der Gegenwart gekommen ist, um so mehr zu beklagen, da, wo die Möglichkeit einer theoretischen Verständigung gänzlich aufhört, vorauszusehen ist, daß die praktischen und mitunter sehr handgreiflichen Lösungsversuche an die Reihe kommen werden. Aber die Theologie des christlichen Offenbarungsglaubens kann sich die Schuld dieser Zustände, insofern sie in etwas Weiterem als in der Existenz ihres Objectes liegen soll, nicht aufbürden lassen. Selbst die Vorwürfe, die ihr von jener Seite, auch in der vorliegenden Schrift, so oft gemacht werden, daß sie die Consequenz des alten naiven Standpunktes nicht festzuhalten wage, daß sie mit dem Unglauben capitulire — wie viel oder wie wenig Grund sie haben mögen, sie sind ihr jedenfalls ein unverdächtiges Zeugniß, daß sie sich nicht schroff abgeschlossen hat, daß sie möglichst eingegangen ist auf den Standpunkt des Gegners.

So könnte es scheinen, als bliebe der Theologie, da sie nicht hoffen darf, Geister, die in einer antireligiösen Denkart so wohl begründet sind, zu gewinnen, nichts Anderes übrig, als allen weitern Streit aufzugeben. Die entgegengesetzten Richtungen haben sich völlig geschieden; die Brücken über die Kluft, die sie trennt,

sind abgebrochen; „also", so schließt Strauß in seiner Dogmatik den Abschnitt über die Apologetik (S. 356.), „lasse der Glaubende den Wissenden, wie dieser jenen, ruhig seine Straße ziehen." Aber das ist wahrhaftig eine sonderbare Art, den Glaubenden ruhig seine Straße ziehen zu lassen, daß man ihm jeden Fußbreit derselben mit allen Waffen der Dialektik streitig macht und dann obendrein, wenn er sich seiner Haut wehrt und seinen Gegner einen Feind des Christenthums nennt, alle Vorübergehenden zu Zeugen aufruft, wie er verketzere, wie er friedlichen Leuten, die ruhig ihre Straße zögen, Gewalt anthue. Ist es diesen Vertretern eines mit dem Glauben entzweiten Wissens Ernst mit dem Verlangen einer auf wechselseitigem Ignoriren beruhenden Toleranz, warum wenden sie Zeit und Kräfte nicht, statt nach der Zerstörung des von Christus gegründeten Baues zu trachten, auf den Anbau anderer Wissenschaften und überlassen die Theologie ihrem Schicksale? So lange sie das nicht thun, darf diese freilich auch nicht schweigen, so schwer es die Beschaffenheit der Angriffe dem, der gegen Blasphemie und Verhöhnung des Heiligsten nicht abgehärtet ist, zuweilen macht, sich damit zu befassen.

Dem Herrn Verfasser der vorliegenden Schrift muß man es zum Ruhme nachsagen, daß er wenigstens rein herausgeht mit der Sprache. Ihn kann es nicht mehr verletzen, wenn man das Kind beim rechten Namen nennt; er nennt es selbst dabei. Strauß behauptet im Vorworte zu seiner Dogmatik, daß der Gegensatz des Katholicismus und Protestantismus auf dem Gebiete der Wissenschaft zur gänzlichen Bedeutungslosigkeit zusammengeschwunden sey gegenüber dem Streite zwischen dem Standpunkte des christlichen Glaubens überhaupt und dem der modernen Wissenschaft, und er hat um so mehr Recht, da auf seinem Standpunkte der Satz eine bloße Tautologie ist. Bei Herrn Feuerbach haben sich die

Consequenzen dieses Princips schon um ein Beträchtliches weiter entwickelt. Ihm ist nicht bloß das Christenthum eine seltsame, wiewohl nunmehr ganz begriffene Verirrung des menschlichen Geistes; sein Kampf geht mit vollem Bewußtseyn gegen die Religion überhaupt, gegen jede wirkliche oder mögliche Form, auch gegen die verdünnteste Existenz derselben, und Strauß mag zusehen, wie er die Kirche der Vernunftgläubigen, deren Errichtung er in einige Aussicht stellt, gegen die scharfen Zerstörungswaffen seines Geistesverwandten schützen will. Wo bei diesem der Unterschied zwischen Christenthum und Heidenthum zur Sprache kommt, da ist allerdings das letztere im entschiedenen Vortheile — „der Heide vergaß sich über der Welt, der Christ die Welt über sich" (S. 413.); „so sehr die Alten die Herrlichkeit der Intelligenz, der Vernunft feierten, so waren sie doch so liberal, so objectiv, auch das Andere des Geistes, die Materie, leben und zwar ewig leben zu lassen, im Theoretischen wie im Praktischen; die Christen bewährten ihre wie praktische so theoretische Intoleranz auch darin, daß sie ihr ewiges subjectives Leben nur dadurch zu sichern glaubten, daß sie — den Gegensatz der Subjectivität, die Natur vernichteten" (S. 198.); „der polytheistische Sinn ist die Grundlage der Wissenschaft" (S. 147.); die christliche Religion hat in ihrem Wesen kein Princip der Cultur, der Bildung in sich" (S. 295. und öfter); „die Alten opferten das Individuum der Gattung auf, die Christen die Gattung dem Individuum" (S. 199.; vgl. S. 382.: „das Herz opfert die Gattung dem Individuum, die Vernunft das Individuum der Gattung auf"); „die Heiden versetzen den Himmel auf die Erde, die Christen die Erde in den Himmel" (S. 450.). Soll einmal diese Illusion der Religion im menschlichen Leben existiren, so scheint dem Verfasser die Art, wie sie im Heidenthum existirt, noch die leidlichste; aber besser wäre es freilich, sie exi-

stirte gar nicht. Der Verfasser erkennt ganz richtig, daß, wenn nicht auch die Fäden allgemeiner religiöser Vorstellungen rein abgeschnitten werden, sie doch immer wieder in den verhängnißvollen Knoten des Christenthums zusammenlaufen; darum gilt es jetzt die Einsicht, daß es mit der Religion überhaupt nichts ist, daß sie nichts Anderes als der Traum des wahren (?) Bewußtseyns ist (S. 184.), daß sie die Nacht, in der alles Verstandeslicht ausgeht, zu ihrer Mutter hat (S. 260.). „Das eigenthümliche Wesen der Religion ist eine Illusion" (S. 33.); aber die Religion hat davon kein Bewußtseyn; „der nothwendige Wendepunkt der Geschichte ist daher dieses offene Bekenntniß und Eingeständniß, daß das Bewußtseyn Gottes nichts Anderes ist, als das Bewußtseyn der Gattung, daß der Mensch kein anderes Wesen als absolutes Wesen denken, ahnen, vorstellen, fühlen, glauben, wollen, lieben und verehren kann als das Wesen der menschlichen Natur" (S. 369.); „homo homini Deus est, dieß ist der Wendepunkt der Weltgeschichte" (S. 370.) — womit übrigens sowohl die Genesis (3, 5.), als auch der Apostel Paulus (2 Thessal. 2, 3. 4.) im Grunde übereinstimmen; — „das Seyn Gottes ist ein Mittelding zwischen sinnlichem Seyn und Gedachtseyn, ein Mittelding voll Widerspruch; eine nothwendige Folge dieses Widerspruches ist der Atheismus" (S. 272.). Nur eine Täuschung ist es, das Wesen des Menschen für irgendwie beschränkt zu halten. Was die Menschen vom Thiere unterscheidet, ist das Bewußtseyn; beschränktes Bewußtseyn aber ist kein Bewußtseyn; das Bewußtseyn ist wesentlich unendlicher Natur; im Bewußtseyn des Unendlichen ist dem Bewußten nur die Unendlichkeit des eigenen Wesens Gegenstand (S. 9. 1. 3.). Ein Zwiespalt, ein Unglück wäre es ja auch, Gott zu wissen und nicht selbst Gott zu seyn; der Mensch befände sich dann in der Spannung zwischen sich und

einem höheren Wesen (S. 25. 26.); von dieser unerträglichen Spannung will ihn der Verfasser erlösen durch das Evangelium, daß das göttliche Wesen gar nichts Anderes ist als das menschliche Wesen. —

Die tiefe Indignation, welche uns die hier angedeutete Grundrichtung der vorliegenden Schrift und noch mehr die theilweise höchst frivole und ruchlose Art ihrer Durchführung erregt, darf uns nicht abhalten, die eminenten Eigenschaften des Buches anzuerkennen. Der Angriff auf das Christenthum ist mit zerfressender Schärfe des Verstandes und dialektischer Gewandtheit, ja mit einem gewissen Enthusiasmus der Negativität geführt; Alles, was der Verfasser in einer Reihe früherer Schriften — schon in seinen „Gedanken über Tod und Unsterblichkeit," dann in der Darstellung der leibnitzischen Philosophie, im Pierre Bayle und in der Schrift über Philosophie und Christenthum — gegen Religion und Christenthum vorgebracht hat, erscheint hier, mit manchen neuen Gedanken und bisher nicht gezogenen Consequenzen vermehrt, in der Richtung auf einen bestimmten Zweck geschickt vereinigt. Die Darstellungsweise ist zwar ganz von jener Manier beherrscht, die eben jetzt en vogue ist; sie ist mit Pointen überladen; sie will überall durch Ausdruck und Wendung frappiren, aber der Verfasser weiß diese Manier mit ausgezeichnetem Geschicke zu handhaben; Schatten und Licht sind in kluger Vertheilung auf den Effect berechnet; das Grab, das er uns öffnet, hat er mit bunten Blumen überkleidet, und über der Verwesung spielen die schönsten, glänzendsten Farben a). Dabei findet Recensent, mag es Andern an-

a) Manche tadeln es heut zu Tage streng, wenn an den Gegnern des Christenthums die Talente und anderweitigen Tüchtigkeiten, durch die Einige unter ihnen sich auszeichnen, gerühmt werden. Recensent sieht nicht ein, mit welchem Rechte, sondern meint, daß man die Gaben preisen soll, auch beim schnödesten Mißbrauche.

ders scheinen, es ehrenwerth an dem Verfasser, daß er, ist ihm das Christenthum einmal fremd und ein Gegenstand des Widerwillens geworden, auch nicht mehr den äußern Schein des Friedens mit ihm zu wahren sucht, sondern offen gegen dasselbe zu Felde zieht. Vor solchem ehrlichen Thun wird das gewissenlose Treiben derer zu Schanden, welche desselben Risses zwischen dem christlichen Glauben und dem, was sie unter Wissen verstehen, sich bewußt sind und doch meinen, damit vertrage sich ganz wohl die Vorbereitung der theologischen Jugend zum künftigen Dienste der Kirche, indem die Liebe zur Gemeinde das Alles auszugleichen vermöge. Was für eine Liebe mag das seyn, die sich zur Kupplerin zwischen dem Gewissen und der Lüge hergibt? Wie viel ferner von Christo als Saulus, der ihn verfolgt, ist Judas, der ihn mit dem Kusse verräth!

Der Verfasser schickt der Abhandlung des Gegenstandes selbst eine Einleitung voran, in deren erstem Abschnitte (S. 1—17.) er „das Wesen des Menschen im Allgemeinen" entwickelt. Der wesentliche Unterschied des Menschen vom Thiere sey das Bewußtseyn. Bewußtseyn im strengen Sinne sey aber nur da, wo einem Wesen seine Gattung, seine Wesenheit Gegenstand sey. Das Thier sey sich nur als Individuum Gegenstand, darum habe es nur ein einfaches Leben, der Mensch dagegen ein zwiefaches, ein inneres und äußeres Leben; das innere Leben des Menschen sey das Leben im Verhältnisse zu seiner Gattung, seinem allgemeinen Wesen.

Luther wenigstens ließ hier selbst dem Teufel Gerechtigkeit widerfahren. In seiner Schrift von der Winkelmesse und Pfaffenweihe rühmt er von ihm, daß er seine Argumente wohl anzusetzen und fortzubringen weiß, und hat eine starke, schwere Sprache, und gehen solche Disputationen nicht mit langem und vielem Bedenken zu, sondern im Augenblick ist eine Antwort um die andre da.

Der Verfasser greift sich selbst ungeduldig vor, wenn er schon hier zu zeigen sucht, daß die Religion, indem sie Bewußtseyn des Unendlichen sey, nichts Anderes als das Bewußtseyn von der Unendlichkeit des eigenen Wesens seyn könne. „Aber was ist denn das Wesen des Menschen, dessen er sich bewußt ist, oder was constituirt die Gattung, die eigentliche Menschheit im Menschen? Die Vernunft, der Wille, das Herz.“ Der Verfasser entwickelt nun, daß dieß nicht Kräfte seyen, die der Mensch habe, sondern Elemente oder Principien, die sein Wesen constituiren, absolute Mächte über dem individuellen Menschen, die ihn beseelen, bestimmen, beherrschen. Doch der Mensch sey nichts ohne Gegenstand. Aber der Gegenstand, auf den sich ein Subject wesentlich, nothwendig beziehe, sey nichts Anderes, als das eigene, aber gegenständliche Wesen dieses Subjects; an dem Gegenstande werde der Mensch seiner selbst sich bewußt. Hiermit nun geräth die Theorie des Verfassers ganz in den Cirkel einer entschiedenen Subjectivitätsphilosophie. Wessen wird der Mensch sich bewußt, wenn er seines Wesens, seiner Gattung sich bewußt wird? Der Vernunft rc. Aber was ist der wesentliche Gegenstand der Vernunft rc.? Das eigene Wesen des Menschen. So ist der Mensch verdammt, sich unaufhörlich im Kreise um sich selbst zu drehen; es kann sich ihm nichts offenbaren als er selbst; er vermag sich nichts anzueignen, als sein eigenes Wesen. Und doch ist er durch ein seltsames Verhängniß genöthigt, sich einen Gegenstand vorzuspiegeln; es ist eigentlich eine Illusion; er hat keinen Gegenstand, der wirklich ein Anderes wäre als sein eigenes Wesen; auch die sinnlichen Gegenstände sind, inwiefern sie ihm Gegenstände sind, Offenbarungen seines Wesens; aber er bedarf dieser illusorischen Vorstellung, um an dem Gegenstande sich seiner selbst bewußt zu werden. Der Standpunkt des Verfas-

fers erinnert hier vielleicht noch mehr, als an Fichte's reines und empirisches Ich, an Kant; wie bei dem Verfasser die Vorstellung des Gegenstandes, so regt bei Kant das Ding an sich, wiewohl der menschlichen Vernunft unerkennbar, dieselbe doch an, sich ihres eigenen Wesens bewußt zu werden, nur daß Kant dieses Nichtübersichhinauskönnen des menschlichen Geistes auf theoretischem Wege als eine Schranke betrachtete, während für Feuerbach mit dem darüber hinausgehenden Streben natürlich auch die Schranke verschwindet. Durch diese einfache Procedur, deren Geheimniß schon in dem Sprüchlein: was ich nicht weiß, macht mich nicht heiß, enthüllt ist, verschafft sich der Mensch, ohne irgend etwas zu gewinnen, doch unendlich viel, nämlich das stolze Bewußtseyn, absolut zu seyn. Quod supra nos, nihil ad nos — denn es ist für uns eben nichts. Der Mensch empfängt nur von sich selbst, d. h. er empfängt überhaupt nicht. — Tiefere Denker haben schon längst auf die Analogie zwischen Zeugen und Erkennen, wie sie in der hebräischen und andern Sprachen schon durch das Wort angedeutet ist, aufmerksam gemacht. Auch der Verfasser scheint darauf anzuspielen, wenn er das Denken Gattungsfunction nennt und mit thierischen Gattungsfunctionen vergleicht (S. 2.). Nun wohl, so sollte er auch anerkennen, wie es allem gesunden Denken — gerade eben so wie dem unverdorbenen Gemüth und kräftigen Willen — natürlich ist, an der Zuversicht festzuhalten, daß ihm etwas Objectives gegeben ist, welches es wirklich zu erkennen vermag. Aber ein thörichtes Unternehmen wäre es, diese Objectivität dem entschlossenen Subjectivismus, der sie für bloße Selbsttäuschung der Phantasie erklärt, beweisen zu wollen. Worauf es hier ankommt, das ist eine ursprüngliche Zuversicht, die aller Demonstration und Dialektik vorausgeht und ihre Richtung bestimmt, die sich eben darum nicht durch Dialektik erzeugen läßt — einer

jener principiellen Gegensätze, die durch keinen Streit mehr aufzulösen sind, weil aller fruchtbare Streit eine principielle Einheit voraussetzt.

Doch wir fahren nach dieser Unterbrechung, die dem Grundprincipe des ganzen Buches galt, in unserer Relation über den ersten Abschnitt der Einleitung fort. Der Verfasser zeigt nun weiter, wie die Macht des Gegenstandes über den Menschen die Macht seines eigenen Wesens sey. Weil nun Wollen, Fühlen, Denken Vollkommenheiten seyen und als solche sich selbst bewahrheiteten und bekräftigten, so sey es unmöglich, daß wir uns des Willens, des Gefühls, der Vernunft, überhaupt des menschlichen Wesens als endlichen, beschränkten bewußt werden. Jede solche Beschränkung beruhe auf einer Täuschung, auf einer Verwechselung des Individuums mit der Gattung, mit dem absoluten Wesen des Individuums, welche psychologisch erklärt wird. Das Individuum könne gerade nur dadurch seiner Schranke und Endlichkeit sich bewußt werden, daß ihm die Vollkommenheit, die Unendlichkeit der Gattung Gegenstand sey. Die Schranke eines Wesens existire nur für ein anderes Wesen außer und über ihm (wie nahe lag es hier, anzuerkennen, daß, wenn nun doch der Mensch das Bewußtseyn einer solchen Schranke hat, wie es sich nimmermehr aus jener Verwechselung erklären läßt, dieß ein verhülltes Bewußtseyn von einem andern Wesen über ihm ist — die Wahrheit in Schleiermacher's absolutem Abhängigkeitsgefühle); unmöglich sey es, sein eigenes Seyn als Nichtseyn zu gewahren; was das Wesen bejahe, könne der Verstand nicht verneinen; das Maß des Wesens sey auch das Maß des Verstandes. Folglich sey das Denken des Unendlichen gleich dem Denken der Unendlichkeit des Denkvermögens. Der Gegenstand der Vernunft sey die sich gegenständliche Vernunft, der Gegenstand des Gefühls das sich gegenständliche Gefühl.

Werde das Gefühl z. B. durch die Musik angesprochen, so sey es ein Monolog des Gefühls. Philosophire die Vernunft, so sey es ein Monolog der Vernunft. Dieß wird nun von dem Verfasser beispielsweise an dem Satze, daß das Gefühl das Organ der Religion sey, weiter ausgeführt, in offenbarer Beziehung auf Schleiermacher, wiewohl sein Name nicht genannt wird. Die eigentliche Bedeutung dieses Satzes sey: Gott ist das reine, das unbeschränkte, das freie Gefühl. — Es ist klar, wie in dieser ganzen Deduction überall das vorausgesetzt wird, was dadurch bewiesen werden soll, die absolute Isolirung des Menschen, der nach dieser Ansicht die Natur in sich, aber nichts außer und über sich hat. — Gibt es ein Wesen über dem Menschen, in welchem er den Grund seines Seyns und Daseyns hat, so wird dieses Wesen ihm schon seine Existenz und eben damit die Schranke des menschlichen Wesens zum Bewußtseyn zu bringen wissen. In diesem Bewußtseyn aber muß es dem Menschen sehr seltsam vorkommen, wenn ihm Jemand demonstrirt, er könne sich einer wesentlichen Schranke nicht bewußt werden, weil er sich nicht eines andern Wesens, sondern nur seiner selbst bewußt werden könne.

Der zweite Abschnitt der Einleitung (S. 17 — 36.) handelt von dem Wesen der Religion im Allgemeinen. Der Verfasser stellt hier gleich an die Spitze die Behauptungen, daß im Verhältnisse zu den sinnlichen Gegenständen das Bewußtseyn des Gegenstandes wohl unterscheidbar sey vom Selbstbewußtseyn, aber bei dem religiösen Gegenstande falle das Bewußtseyn mit dem Selbstbewußtseyn unmittelbar zusammen; der Gegenstand des Subjects sey schlechterdings nichts Anderes als das gegenständliche Wesen des Subjectes selbst, das Bewußtseyn Gottes sey das Selbstbewußtseyn des Menschen — zum deutlichen Zeugnisse, daß die Ansicht des

Verfassers von der Religion in diesen Untersuchungen nicht die Dignität eines Resultats hat, sondern die eines vermeintlichen Axioms, eigentlich aber einer unbewiesenen Voraussetzung, einer Fiction, durch die er sich die Phänomene der Religion zu erklären sucht. Dessen aber, fährt der Verfasser fort, daß sein Bewußtseyn von Gott das Selbstbewußtseyn seines Wesens ist, sey der religiöse Mensch sich nicht bewußt; denn der Mangel dieses Bewußtseyns begründe eben die differentia specifica der Religion. Die Religion sey die erste und zwar indirecte Selbsterkenntniß des Menschen; das eigene Wesen sey dem Menschen zuerst, ehe er es in sich finde, als ein anderes Wesen Gegenstand. Diese Erkenntniß habe denn auch die spätere Religion in Beziehung auf ihre ältern Schwestern; der Mensch habe in ihnen sein eigenes Wesen angebetet (ist dieß, so ohne Einschränkung, das Urtheil des Apostel Paulus vom Heidenthume, Apgesch. 17, 23 f. Röm. 1, 19 f., der alttestamentischen Religion zu geschweigen?); sich selbst nehme sie natürlich von diesem Schicksal aus. Die Religion sey das Verhalten des Menschen zu seinem Wesen als zu einem andern Wesen; das göttliche Wesen sey nichts Anderes als das Wesen des Menschen, befreit von den Schranken des individuellen Menschen, angeschaut und verehrt als ein anderes, von ihm unterschiedenes Wesen. Der Verfasser wendet sich dann gegen diejenige theologische Ansicht, welche dieß von den Bestimmungen, den Prädicaten des göttlichen Wesens zugibt, in Beziehung auf das Subject dieser Prädicate aber leugnet, und wirft ihr vor, daß ihr Gott nur noch ein negatives Wesen sey. Mit Recht — ein Seyn, von dem das ὅτι erkennbar, aber das τί schlechterdings unerkennbar seyn sollte, wäre für uns = Nichtseyn. Der Verfasser zeigt dann weiter, daß der Sache auch nicht abzuhelfen sey durch die Auskunft, daß diese Prädicate zwar ohne objective Be-

deutung in Beziehung auf Gott seyen, aber daß doch eine subjective Nothwendigkeit für den Menschen vorhanden sey, sich Gott in dieser Weise vorstellig zu machen. Diese Unterscheidung sey an sich unhaltbar und widerspreche dem Wesen der Religion. Das Einfachste ist, zu sagen, daß, wer so raisonnirt, sich ja doch für sich dieser angeblichen subjectiven Nothwendigkeit entzogen hat und somit dieselbe thatsächlich widerlegt. Das heißt, nach einem von Jacobi irgendwo gebrauchten Ausdrucke, sich auf die eigenen Schultern steigen, um über sich hinaus zu sehen. Es ist hier eine Wunde berührt, an der die herrschende dogmatische Entwickelung der Lehre von Gottes Wesen und Eigenschaften krankt, und zwar nicht erst, wie der Verfasser zu glauben scheint, in der modernen Theologie, sondern schon in der scholastischen und patristischen Zeit. Des Verfassers Bemühen geht hier besonders dahin, in mannichfaltigen Wendungen darzuthun, daß die Negation der Prädicate die Negation des Subjects sey. Eine unbefangene und gerechte Würdigung der hier bekämpften Ansicht wird nun freilich berücksichtigen, 1) daß sie in ihren besonnenern Vertretern nicht die Objectivität aller Prädicate von Gott geleugnet hat, sondern nur derjenigen, welche Bestimmungen des göttlichen Wesens selbst ausdrücken; 2) daß sie auch diese Unerkennbarkeit der Bestimmungen des göttlichen Wesens selbst nur auf das gegenwärtige Leben des Menschen bezieht, von der Zukunft aber die Aufhebung dieser Schranke erwartet; 3) daß auch in Beziehung auf das gegenwärtige Leben die Lehre von der Unerkennbarkeit des göttlichen Wesens im Sinne neuerer Theologie gewöhnlich zu ihrer Kehrseite die Annahme einer unmittelbaren Manifestation Gottes an das Gefühl hat, von der man nur eben anerkennen sollte, daß sie fähig und bestimmt ist, in den erkennenden Gedanken überzugehen, ohne sich selbst zu verlieren. Der Verfasser verachtet aber seinen Gegner viel zu sehr, als

daß es ihm lohnte, von dem Zusammenhange seiner Denkweise genauere Kenntniß zu nehmen; er zieht ohne Umstände, als wäre Alles in bester Ordnung, sein Resultat: sind die göttlichen Prädicate Bestimmungen des menschlichen Wesens, so ist auch erwiesen, daß auch das Subject derselben menschlichen Wesens ist. Insbesondere seyen unter den göttlichen Prädicaten, welche in allgemeine und persönliche zerfallen, die persönlichen, z. B. daß Gott Person, daß er der moralische Gesetzgeber, der Vater der Menschen, der Heilige, der Gerechte, der Gütige, der Barmherzige ist, diejenigen, die das Wesen der Religion constituiren und in denen doch gerade der menschliche Charakter am bestimmtesten ausgeprägt sey a). Hier fügt nun der Verfasser eine Bemerkung bei, die das innerste Wesen der Religion enthüllen soll, „daß, je menschlicher im Wesen das göttliche Subject ist, um so größer scheinbar die Diffe-

a) Hier wird S. 28. ohne alle Einschränkung behauptet: „Die Religion weiß nichts von Anthropomorphismen: die Anthropomorphismen sind ihr keine Anthropomorphismen." Also wenn Christus die Erde den Schemel der Füße Gottes nennt; wenn Petrus ermahnt: demüthigt euch unter die gewaltige Hand Gottes; wenn Paulus von Christo sagt, daß er sich dahingegeben habe für uns zum Opfer, Gott zu einem süßen Geruche, meint der Verfasser wirklich, daß Christus und die Apostel sich Gott als eine menschliche Gestalt mit Händen und Füßen und Sinneswerkzeugen vorgestellt haben? Ich führe dieß nur an als ein Beispiel der unzähligen Uebertreibungen, die sich der Verfasser in der Darstellung der Religion erlaubt; andere, die tiefer in die ganze Untersuchung eingreifen, werden später zur Sprache kommen. Doch ist auch dieß schon bedeutungsvoll genug; nach dem, was er S. 28. u. 29. über Anthropomorphismen sagt, namentlich nach der Behauptung, die der Religion adäquaten Bestimmungen Gottes seyen gerade die, welche dem Verstande den meisten Anstoß geben, müßte er nothwendig das Christenthum im Verhältnisse zur alttestamentischen Frömmigkeit für verdünnte, abgeschwächte, durch geheimen Zweifel unterhöhlte Religion erklären.

renz ist, welche zwischen Gott und dem Menschen gesetzt wird, um so mehr das Menschliche, wie es als solches dem Menschen Gegenstand seines Bewußtseyns ist, negirt wird." Indem der Mensch die positiven Bestimmungen seines Wesens in das göttliche Wesen verlege, könne ihm natürlich für die Anschauung seines eigenen Wesens als solches nichts übrig bleiben. Aber diese Selbstverneinung sey nur Selbstbejahung; was der Mensch sich so entziehe, genieße er in um so unvergleichlich reicherem Maße in Gott. O wie unsäglich schlau und raffinirt ist doch die Religion! Sie negirt das Sinnliche am Menschen, aber sie weiß sich zu entschädigen durch eine desto sinnlichere Gottheit — was durch den Madonnendienst der Mönche belegt wird a). Sie negirt die menschliche Ehre, das menschliche Ich, aber dafür ist ihr Gott ein selbstisches Wesen, der Selbstgenuß des Egoismus. Sie negirt das Gute am Menschen, aber dafür ist Gott das gute Wesen. Aber wie könnte, fragt hier der Verfasser, der Mensch die Sünde als Sünde empfinden, wenn sie nicht das seinem Wesen Widersprechende, wenn nicht also sein Wesen gut wäre? Und andererseits, wenn der Mensch ein gutes Wesen als Gott verehre, so schaue er in Gott sein eigenes gutes Wesen an. Darum sagten Augustinus, der die Grundverdorbenheit des menschlichen Wesens lehre (übrigens doch nicht so, daß er nicht den ersten der beiden letzten Gedanken ausdrücklich selbst ausgesprochen hätte), und Pelagius, der die Unverdorbenheit der menschlichen Natur behaupte, im Grunde dasselbe, nur dieser geradezu, jener auf Umwegen; der Unterschied in der Grund-

a) Der Verfasser hätte nur auch nachweisen sollen, wie sein oben aufgefundenes Gesetz sich auch nach der entgegengesetzten Seite an den sinnlich genießenden Heiden bewahrheite, deren religiöse Vorstellungen hiernach ohne Zweifel höchst spirituell und idealistisch seyn werden!

bestimmung sey nur eine Illusion, aber eine Illusion, die freilich das eigenthümliche Wesen der Religion begründe. Dieselbe unbewußte List der Religion wird dann an der religiösen Behauptung, daß der Mensch nichts Gutes aus sich selbst vermöge, nachgewiesen. Der Mensch — das sey das Geheimniß der Religion — vergegenständliche sich sein Wesen und mache sich dann wieder zum Objecte dieses vergegenständlichten, in ein Subject verwandelten Wesens. Er erkläre die menschliche Thätigkeit für nichtig, aber diese Nichtigkeit widerrufe er wieder dadurch, daß er sich zum Gegenstande und Zwecke Gottes mache. Der Mensch bezwecke Gott, aber Gott bezwecke nichts Anderes, als das Heil des Menschen; also bezwecke der Mensch nur sich selbst. Der Mensch schaue sein Wesen außer sich und dieses als das Gute an; es sey also nur eine Tautologie, daß ihm der Impuls zum Guten auch nur daher komme, wohin er das Gute verlege. In der religiösen Systole stoße der Mensch sein eigenes Wesen von sich aus, in der religiösen Diastole nehme er das verstoßene Wesen wieder in sein Herz auf. — Wer will nun noch leugnen, daß die Religion der verschlagenste Egoismus ist? Wie fein versteht das Gemüth, sein eigenes Selbst, sein subjectivstes Wesen erst aus sich hinauszusetzen und zur Absolutheit zu erheben, um ihm dann desto ungestörter huldigen zu können! Und doch wieder, wie ungeschickt und plump, sich auf diesen Schlangenwegen ertappen zu lassen! So muß es denn jetzt selbst mit seinen höchst wunderlichen Bewegungen vorwärts und rückwärts und kreuz und quer der Narr des Verstandes seyn, den es so lange zum Narren gehabt hat.

Uebrigens ist Recensent weit entfernt, dem Vorwurfe des Verfassers, wenn er auf die geschichtliche Entwickelung der christlichen Kirche bezogen wird, alle Wahrheit abzusprechen. Wie oft hat da in mannichfachen Formen

der Selbsttäuschung — denn von Heuchelei soll nicht die Rede seyn — ein geheimer Egoismus sich selbst der religiösen Vorstellungen bemächtigt und sie nach seinen Zwecken und Interessen gebildet! Und wie oft thut er dasselbe noch jetzt, und wie soll Niemand auch in diesem Gebiete sich sicher dünken vor diesem Erbfeinde des Menschen! In Vielem, was der Verfasser hier in der Einleitung und weiterhin sagt, vernehmen wir willig eine scharfe Predigt von der argen Tücke des menschlichen Herzens, die auch das edelste, heiligste Gut durch Mißbrauch zu entweihen und in das Heilmittel selbst ihr Gift zu mischen vermag, was uns denn nur desto dringender mahnen muß, wie sehr dieß Herz des Erlösers bedarf. Diese Application ist nun freilich weit entfernt, im Sinne des Verfassers zu seyn; er verbietet es uns ausdrücklich, die Schuld solcher Verkehrung auf uns zu nehmen, indem sie die nothwendige Consequenz des Princips der Religion selbst sey; „alle Greuel der christlichen Religionsgeschichte, von denen unsere Gläubigen sagen, daß sie nicht aus dem Christenthume gekommen, sind, weil aus dem Glauben, aus dem Christenthum entsprungen" (S. 351.). Ueber den Ungrund dieser Lästerung gegen Christenthum und Glauben wird weiterhin noch ein Wort zu sagen seyn.

Wir haben uns so lange bei den beiden Abschnitten der Einleitung aufgehalten wegen ihrer Wichtigkeit für das Verständniß dieser negativen Religionsphilosophie; die Quintessenz des ganzen Buches ist darin enthalten; das wesentliche Geheimniß der Religion ist enthüllt, ihr Räthsel ist errathen; das Wort ist **der Mensch**; er ist der Umfang, die Mitte, das Ende der Religion; die Sphinx stürzt sich nun ohne Zweifel ins Meer und die Menschheit wird frei. Nach diesem Resultate der Einleitung kann die Abhandlung selbst nur die Aufgabe haben, was hier im Allgemeinen dargelegt ist, an den Grund-

zügen der christlichen Religion im Besondern nachzuweisen. Diese Abhandlung zerfällt in zwei Theile. Im ersten, der die Ueberschrift führt: Die Religion in ihrer Uebereinstimmung mit dem Wesen des Menschen, wird näher gezeigt, daß die Religion das Verhalten des Menschen zu seinem eigenen Wesen sey; es wird „das außerweltliche, übernatürliche und übermenschliche Wesen reducirt auf die Bestandtheile des menschlichen Wesens als seine Grundbestandtheile" (S. 247.); das und das allein sey die Wahrheit der Religion, ihr Ruf: Mensch, gehe in dich! sey bei und in dir selbst zu Hause! Der zweite Theil, unter der Ueberschrift: Die Religion in ihrem Widerspruche mit dem Wesen des Menschen, will beweisen, daß der Mensch in der Religion sich zu seinem Wesen nicht als dem seinigen, sondern als einem andern, aparten, von ihm unterschiedenen, ja entgegengesetzten Wesen verhalte; darin liege die Unwahrheit, darin die Schranke, darin das böse Wesen der Religion (S. 248.). In einem besondern Anhange werden dann noch verschiedene Anmerkungen und Beweisstellen zu den einzelnen Abschnitten beider Theile beigebracht.

In dem ersten Theile nun will der Verfasser, nachdem er zuerst Gott als Gesetz oder als Wesen des Verstandes betrachtet hat, die illusorischen Geheimnisse des Christenthums durch ihre Zurückführung auf Elemente und innere Verhältnisse des menschlichen Wesens enthüllen, und behandelt in diesem Sinne der Reihe nach das Geheimniß der Incarnation — des leidenden Gottes — der Trinität und Mutter Gottes — des Logos und göttlichen Ebenbildes — des kosmogonischen Princips in Gott — der Natur in Gott — der Vorsehung und Schöpfung aus nichts — des Gebetes — des Glaubens und Wunders — der Auferstehung und übernatürlichen Geburt — des christlichen Christus oder des persönlichen Gottes. In einem zwischengeschobenen Abschnitte wird

die Bedeutung der Creation im Judenthum entwickelt, und zum Schlusse folgen noch drei Abschnitte, die den Unterschied des Christenthums vom Heidenthume, die christliche Bedeutung des freien Cälibats und Mönchthums und den christlichen Himmel oder die persönliche Unsterblichkeit darstellen. Daß der Verfasser auch von einem Geheimnisse der Mutter Gottes handelt, das entspricht ganz seiner taktischen Maxime, sich in seiner Auffassung des Christenthums nicht bloß an die normale und für alle weitere Entwickelung normative Darstellung desselben in der heiligen Schrift zu halten, sondern auch Mehreres, was erst die weitere Entwickelung der christlichen Kirche unbefugter Weise hervorgetrieben hat, in sein Bild als gleich berechtigten Zug mit aufzunehmen. Aber höchlich überraschen muß es, hier in derselben Reihe mit den christlichen Grundlehren das Geheimniß des kosmogonischen Princips in Gott — ein Begriff, der in dieser Fassung dem Christenthume ganz fremd ist — und nun gar das Geheimniß der Natur in Gott — die Lehre Jacob Böhme's und Schelling's in der Abhandlung von der Freiheit — auftreten zu sehen. Soll denn das Christenthum Alles, was die Speculation und Theosophie in seinem äußern Geschichtsgebiet erzeugt hat, zu vertreten haben? Dann gäbe es, um es der verderblichsten Tendenz oder doch des entsetzlichsten Widerspruchs mit sich selbst zu überführen, ja gar kein einfacheres Mittel, als daß ihm der Verfasser, der ja doch auch die Wohlthat der Bildung in jenem Gebiete genossen hat, seine eigene philosophische Lehre aufbürdete.

Im zweiten Theile werden nach einer einleitenden Abhandlung über den wesentlichen Standpunkt der Religion die Widersprüche aufgedeckt, in denen sich die Religion mit dem Wesen des Menschen befinde. Es sind folgende: der Widerspruch in dem Begriffe der Existenz Gottes — in der Offenbarung Gottes — in dem Wesen

Gottes — in den Sacramenten — der Widerspruch von Glaube und Liebe. Zum Theile bezweckt die Deduction des Verfassers zunächst, der Religion Widersprüche mit sich *selbst* nachzuweisen. Indessen versteht es sich, daß, wenn sie sich selbst widerspräche, sie mit dem logischen Wesen des Menschen im entschiedenen Widerspruche seyn würde. In der Schlußanwendung steht der Verfasser triumphirend über den Trümmern des Christenthums und zieht die letzten Resultate.

Es liegt schon in dem Principe dieser Eintheilung die Gefahr, daß der Leser in dem zweiten Theile vielfach zu lesen bekommen wird, was er schon im ersten gelernt haben kann. Dieser Gefahr ist der Verfasser denn auch unterlegen; es wäre nicht bloß ein Leichtes, eine schöne Reihe einzelner Gedanken aufzuführen, die an verschiedenen Stellen des Buches unzähligemal wiederkehren, sondern auch ganze Gedankenverbindungen wiederholen sich nicht selten ohne Veränderung in der Sache. Dem Verf. steht ein Reichthum von Darstellungsmitteln zu Gebote; er weiß, auch wo er sich wiederholt, in der Regel mit Geschick die Form zu variiren; dennoch muß es dem Leser, wenn er schon in der Einleitung den Grundgedanken des Buches gefaßt hat, ein Gefühl tödtlicher Ermüdung und höchsten Ueberdrusses erwecken, den Operationen zuzusehen, durch welche eine lange Reihe von Abschnitten hindurch immer dasselbe eintönige, negative Resultat herbeigeführt wird — ein Eindruck, der nur unterbrochen wird durch das Gefühl des Unwillens und Grauens vor der Erbitterung gegen das Christenthum, mit welcher diese Schrift gewürzt ist. *Plato* spricht in seinem Theätet den Gedanken aus, das Pathos des Philosophen sey das θαυμάζειν; das Pathos dieser zerstörungssüchtigen Negativität ist die Langeweile am Leeren.

Den Begriff der Religion hatte der Verf. schon in der Einleitung dahin bestimmt, daß sich in ihr der Mensch

sein eigenes Wesen zum Gegenstande macht, aber als ein anderes. Dieß wird hier auch so ausgedrückt: Die Religion ist die Reflexion, die Spiegelung des menschlichen Wesens in sich selbst; Gott ist der Spiegel des Menschen (S. 68. 69.). Darum eben ist der Traum der Schlüssel zu den Geheimnissen der Religion (S. 184.); die Religion ist ein Traum, in dem unsere eigenen Vorstellungen als Wesen außer uns erscheinen (S. 278.). Daraus ergibt sich nun dem Verf., was er uns, damit wir an die Vorstellung uns gewöhnen, öfter vorsagt (z. B. S. VII. 108. 283. 304. 314. 369.), daß das eigentliche Geheimniß der Theologie die Anthropologie ist. Dadurch nun würde sie sich noch nicht von der Philosophie unterscheiden, die nach der Theorie des Verf. gleichfalls den Menschen zu ihrem wesentlichen, ihren Begriff constituirenden Gegenstande hat. Aber die Philosophie weiß das; die Theologie dagegen ist eine sich selbst verborgene Anthropologie. So läßt sich denn von der Religion nicht einmal rühmen, daß sie uns wenigstens unser eigenes Wesen wirklich aufschließe; sie schließt es vielmehr zu, eben dadurch, daß sie behauptet, uns das Leben eines andern, von uns unterschiedenen Wesens aufzuschließen (S. 283.). Eben darum bezeichnet der Verf. die Theologie auch als Pathologie, natürlich als unbewußte — auf seinem Standpunkte mit dem vollsten Rechte; denn das wäre wahrlich die schlimmste Krankheit des Menschen, nicht bloß sich selbst doppelt zu sehen, sondern noch dazu über dem Gespenste das Bewußtseyn von sich selbst zu verlieren. Denn was die Religion dem Menschen, dem sie wie ein Vampyr sein Herzblut wegsaugt (S. 371. 372.), als sein eigenes Wesen übrig läßt, das soll ja doch nur ein nichtiger Schemen der Menschheit seyn.

Ist nun, was der Mensch in Gott setzt, nichts Anderes als die potenzirten Elemente seines eigenen Wesens,

so ergibt sich dem Verf., daß man die Aussagen der Religion von Gott nur umkehren, d. h. das Prädicat zum Subjecte, das Subject zum Prädicate machen darf, um das Wahre zu haben. Sagt also die Religion: Gott ist ein empfindendes Wesen, so ist die Bedeutung dieses Satzes: die Empfindung ist göttlichen, absoluten Wesens. Sagt sie: Gott ist die Liebe, so ist dieß so zu interpretiren: die Liebe ist das Höchste. Spricht sie von einem Worte Gottes, dem Logos, so liegt darin dieser Sinn, daß das Wort, die Rede, eine göttliche Macht sey; das Wort Gottes ist die Göttlichkeit des Wortes. Sagt sie: Gott leidet — als Menschgewordener — für Andere, für die Menschen, „was heißt das auf Deutsch? Nichts Anderes als: Leiden für Andere ist göttlich" (S. 63., vergl. S. 68. 96.). Nur müßte der Verf. hier doch noch einen Schritt weiter gehen, nämlich die Vorstellung: Gott, die ihren Ursprung doch ganz auf dem Boden der Religion hat, durchaus, also auch in der Form des Prädicates, aus der Sprache verbannen. Denn wie es dem Verf. schon an sich als eine heuchlerische Accommodation erscheinen muß, das philosophische Denken durch Einmischung religiöser Bezeichnungen zu verunreinigen, so liegt darin ja offenbar eine geheime Unterstützung des Feindes, der vernichtet werden soll, eine bedenkliche Verleitung, mit dem philosophischen Gedanken allerlei mysteriöse illusorische Vorstellungen zu verbinden. „Göttlich! denke nur! göttlich! Der Affect bemeistert sich des Gedankens;" Gemüth und Phantasie beginnen ihr Spiel, und die dialektische Thätigkeit des Verstandes ist verwirrt. Hiernach wäre namentlich die Schlußabhandlung des zweiten Theiles, in der der Verf. seine eigenen Ansichten positiv ausspricht, zu purificiren.

Weiter unterscheidet nun hier der Verf., um das Wesen des Christenthums näher zu bestimmen, zwischen Verstand und Herz. Der Verstand ist die objective,

interesselose Auffassung der Dinge, das Herz die subjective, interessirte. Auch der Verstand hat Antheil an der Religion; aber dieser Antheil ist nur ein abstract allgemeiner. Das objectivirte Bewußtseyn des Verstandes von seiner eigenen Vollkommenheit ist das reine, vollkommene, mangellose göttliche Wesen; der Gott des Verstandes ist der anthropomorphismenfreie, rücksichtslose, affectlose Gott, ein allgemeines, unpersönliches, abstractes, d. i. metaphysisches Wesen, welchem gegenüber der Mensch sich nur seiner Nichtigkeit bewußt werden kann (S. 38—40.). Aber das will die Religion keinesweges ernstlich, wenn sie es auch zu wollen scheint; der religiöse Mensch will vielmehr in Gott sich selbst finden, um sich selbst in Gott zu befriedigen; Gott soll ein Gott für ihn seyn; sein subjectives Wesen, sein Herz oder Gemüth ist es, was ihm die Religion vergegenständlicht. Auf jenem Antheile des Verstandes an der Religion beruht die Vorstellung der moralischen Vollkommenheit Gottes; es ist das objectivirte Bewußtseyn des Menschen von seinem eigenen moralischen Wesen, von dem ihm immanenten Gesetze. Aber „das Bewußtseyn der moralischen Vollkommenheit ist herzlos; denn es ist das Bewußtseyn meiner persönlichen Nichtigkeit, und zwar der allerempfindlichsten, der moralischen Nichtigkeit" (S. 45.); der Gedanke des schlechthin vollkommenen Wesens widerspricht dem Herzen und seinem Bedürfnisse; soll der Mensch in der Religion Befriedigung finden, so muß er auch die Macht der Liebe, das Wesen des Herzens vergegenständlichen; er muß das göttliche Wesen nicht nur als moralisches Wesen, als Verstandeswesen, sondern als ein liebendes, herzliches, selbst subjectiv menschliches Wesen anschauen (S. 45—47.). Hiernach also läge es in dem Wesen des Christenthums, die Liebe Gottes von seiner moralischen Vollkommenheit zu trennen und sie ihr sogar entgegenzusetzen, wovon aber das Christenthum nichts weiß. Die Behandlung des Sprachgebrauches ist übri-

gens hier eine sehr sonderbare und verwirrende. Im ersten Drittel des Buches etwa ist überall, wo von der Genesis der Religion und insbesondere des Christenthums gehandelt wird, nur vom Herzen die Rede; dann tritt neben dem Herzen das Gemüth hervor und wird als gleichbedeutend mit jenem gebraucht; später wird das Herz durch das Gemüth verdrängt, und im Anhang endlich (S. 386—390.) folgt eine besondere Erörterung des Unterschiedes zwischen Herz und Gemüth, die sich an das anschließt, was der Verf. schon in seiner Schrift: Christenthum und Philosophie, über diesen Unterschied gesagt hat. Seine Bestimmungen laufen darauf hinaus, daß das Gemüth das kranke, mit der Natur zerfallene, seine Schranken negirende, das transscendente Herz seyn soll, das träumerische, mystische, sich mit einem imaginären Inhalte statt mit bestimmter Wirklichkeit anfüllende Herz, das egoistische, thatlose, nur mit sich beschäftigte Herz. So wird denn also das Herz durch seine Krankheit und Entartung zum Gemüthe, wenigstens sofern dieß die Geburtsstätte des Christenthums ist; denn das Herz, abgesehen von dieser Entartung, „ist unabhängig vom Christenthume, ja es löscht die religiösen Differenzen aus"; der Unterschied von Christenthum und Heidenthum reducirt sich auf den Unterschied von Gemüth und Herz. Indessen soll das Christenthum außer dem Gemüthe doch noch Elemente des Herzens — also des nicht zum Gemüthe verkehrten Herzens — in sich haben, indem es neben dem Glauben doch auch die Liebe wolle, und eben durch diesen angeblichen Widerspruch des Christenthums mit sich selbst soll sich der inconstante Gebrauch jener Bezeichnungen rechtfertigen. Allein es verstricken sich damit viele Behauptungen des Verf. (z. B. auf S. 61. 62. a))

a) S. 62. heißt es: „Das Christenthum, seinem bessern Theile nach, gereinigt von den widersprechenden eigenthümlichen Elementen des religiösen Bewußtseyns, die erst später in Betracht kommen, ist eine Invention des menschlichen Herzens." Hier ist

in eine Unklarheit und Amphibolie, die sich leicht hätte vermeiden lassen, und die wir weit entfernt sind, als eine von dem Verf. beabsichtigte anzusehen, da er sonst keinesweges darauf ausgeht, seine wahre Meinung zu verhüllen.

Aus diesem Gemüth oder Herzen nun — wir müssen in unserer Relation den schwankenden Sprachgebrauch beibehalten — wie es zu seinem Organe die Phantasie hat, leitet der Verf. ein Moment des Christenthums nach dem andern ab. Das Wesentliche in der Incarnation ist die Liebe, die Liebe Gottes zum Menschen, also das Herz, wie es sich selbst objectivirt, wie es sich selbst als absolut, als Gottheit setzt, und dann doch wieder sein menschliches Wesen zum Objecte dieser Gottheit macht. Das „Leiden Gottes" ergibt sich hieraus ganz von selbst, da die Liebe, das Herz sich durch Leiden bewährt; der leidende, mitleidende Gott ist nichts Anderes, als das gegenständliche Wesen des leidenden Herzens, des Gemüthes, seine höchste Selbstbejahung; denn dem subjectiven, weltscheuen, nur auf sich concentrirten Herzen, d. i. dem Gemüthe, entspricht eben so sehr das Leiden, als es dem objectiven Gemüthe, dem Herzen des natürlichen Menschen widerspricht. In dem Herzen findet nun

---

doch wohl das Herz im Unterschiede vom Gemüthe gemeint; denn jene Widersprüche sind doch gewiß die im zweiten Theile entwickelten, wie sie z. B. in der Existenz Gottes, in der Offenbarung Gottes, in einem von der Liebe unterschiedenen Glauben liegen sollen, und diese sollen doch eben aus dem Gemüthe kommen. Auch wollen wir nicht fragen, was denn dem Christenthume bliebe, wenn diese Bestimmungen wegfielen, und wie doch dieß sich reimen lasse mit der oben angeführten Behauptung, daß das Christenthum im Gemüthe, das Heidenthum im Herzen wurzele; der Verf. würde nur lächeln über unsere Treuherzigkeit, die die ironische Pointe jenes Satzes gar nicht merkte. Allein auch im bittersten Hohne gegen die heiligste Wahrheit soll doch eine Art Zusammenhang seyn; in dem aber, was S. 62. unmittelbar folgt, wird von dem Herzen prädicirt, was nach der später aufgestellten Distinction dem Gemüthe zukommen würde.

auch das Mysterium der Trinität seine Erklärung; denn nur in der zweiten Person wird es aufgeschlossen. Gott als Gott, Gott der Vater, ist das metaphysische, anthropomorphismenlose Wesen des Verstandes, die hypostasirte Denkkraft, die Kraft, von allen Andern zu abstrahiren und für sich allein mit sich zu seyn — einsam seyn können, ist ein Zeichen von Denkkraft. Erst als Sohn, der die Beziehung Gottes auf uns ist, ist Gott der wirkliche Gott; im Sohne ist er erst Gegenstand der Religion, des Herzens; denn der Sohn ist nichts Anderes, als die absolute Selbstbejahung des menschlichen Herzens, das sich als göttliches Wesen gegenständliche menschliche Herz. Doch die göttliche Familie bedurfte noch der Ergänzung; die Persönlichkeit des heil. Geistes aber ist zu sichtlich bloß poetische Personification der gegenseitigen Liebe des Vaters und Sohnes; darum war es ganz in der Ordnung, daß in der göttlichen Verehrung der Maria eine dritte und zwar weibliche Person, das mütterliche Princip in den Himmel aufgenommen wurde. Die Bedeutung des Logos, insofern er als das Ebenbild Gottes vorgestellt wird, bestimmt sich dann weiter dahin, daß er das gegenständliche Wesen der Phantasie ist, das befriedigte Bedürfniß der Bilderschau; ihm liegt die Nothwendigkeit zu Grunde, die Phantasie als eine göttliche Macht zu bejahen. Wird ferner der Logos als das kosmogonische Princip in Gott vorgestellt, so liegt darin zunächst, daß er das Mittelwesen ist zwischen dem unsinnlichen Wesen Gottes und dem sinnlichen Wesen der Welt; dieß ist aber nichts Anderes, als der vergegenständlichte Uebergang von der Abstractionskraft vermittelst der Phantasie zur Sinnlichkeit. In der Schöpfung feiert der Mensch die Göttlichkeit des Willens, und zwar nicht des Willens der Vernunft, sondern des Willens der Einbildungskraft, des absolut subjectiven, unbeschränkten Willens, der Willkür. Dieselbe Ge-

nesis hat das Wunder, so wie die Vorsehung, die sich als religiöse ja nur im Wunder offenbart. Der Glaube an die Vorsehung ist der Glaube an den eigenen Werth; denn Gott bekümmert sich um mich, mein eigenes Interesse ist das Interesse Gottes, mein eigener Wille Gottes Wille, die Liebe Gottes zu mir nichts Anderes als meine vergötterte Selbstliebe. Das Gebet ist das absolute Verhalten des menschlichen Herzens zu sich selbst, die Gewißheit, daß die Macht des Herzens unbeschränkt, daß sie größer ist, als die Macht der Natur, daß das Herzensbedürfniß die absolute Nothwendigkeit, das Schicksal der Welt ist. Dasselbe liegt im Glauben; er ist nichts Anderes, als die Zuversicht zur Realität des Subjectiven im Gegensatze zu den Schranken, d. i. Gesetzen der Natur und Vernunft. Das specifische Object des Glaubens aber ist das Wunder. Und was ist das Wunder? Ein realisirter supranaturalistischer Wunsch, der aus dem Gemüth entspringt und sich die Phantasie — die dem Gemüth allein entsprechende Thätigkeit, weil sie alle Schranken, welche ihm wehe thun, beseitigt — dienstbar macht. Ein solcher realisirter Herzenswunsch ist auch die Auferstehung, ebenso die übernatürliche Geburt Christi, in welcher der subjective Mensch, was sein transscendentes, über- oder widernatürliches Gemüth beleidigt — den Naturproceß der Zeugung —, ohne Umstände beseitigt. Weiter ergibt sich, daß Christus, der wunderbare Erlöser, der realisirte Wunsch des Gemüthes ist, frei zu seyn von den Gesetzen der Moral, von den moralischen Uebeln unmittelbar, durch einen Zauberschlag, d. h. auf absolut subjective, gemüthliche Weise erlöst zu werden. In Christo erst wird das Gemüth oder Herz sich gegenständlich und von allem Zweifel an der Wahrhaftigkeit und Göttlichkeit seines eigenen Wesens frei. Christus ist der persönlich bekannte Gott, somit die selige Gewißheit, daß Gott ist und so

ist, wie es das Gemüth will und bedarf, was er ist. Das Gemüth sehnt sich nach einem persönlichen Gott; die Sehnsucht ist die Nothwendigkeit des Gemüthes; was aber dem Gemüthe ein nothwendiges, das ist ihm unmittelbar auch ein wirkliches Wesen; es hat den persönlichen Gott in Christo und nur in Christo. Auch die Phantasie wird ganz jenem Herzensbedürfniß unterworfen und erhält dadurch eine praktische concentrische Tendenz; nur auf Christum häufen sich alle Freuden der Phantasie; er ist die Identität von Herz und Phantasie. Der **Unterschied zwischen Christenthum und Heidenthum** besteht wesentlich darin, daß dieses das Individuum durchaus der Gattung unterordnet, während jenes vermöge seiner schrankenlosen Subjectivität das Individuum mit der Gattung unmittelbar identificirt. Gott, Christus ist ja nichts Anderes, als der Gattungsbegriff nach allen in ihm liegenden Vollkommenheiten als Individuum, und dann natürlich als überschwengliches, übernatürliches, himmlisches Wesen vorgestellt. Ist nun Gott die absolute, von der Welt abgeschiedene, von der Materie befreite, von dem Gattungsleben und damit von der Geschlechtsdifferenz abgesonderte Subjectivität, so ergibt sich auch von selbst die **christliche Bedeutung des freien Cälibats und Mönchthums**. Die Scheidung von der Welt, von der Materie, von dem Gattungsleben mußte das wesentliche Ziel des Christen werden; das unweltliche, übernatürliche Leben ist wesentlich auch eheloses Leben, die unbefleckte Jungfräulichkeit das Princip der christlichen Welt; der Christ erfaßt sich in seiner überschwenglichen transscendenten Subjectivität als ein für sich selbst vollkommenes Wesen. Dieß zeigt sich besonders darin, daß das Christenthum die Geschlechtsliebe vom Himmel ausschließt. Was aber der Mensch von seinem Himmel ausschließt, das schließt er, was er immer für das Leben auf der Erde aus Accommodation

erlauben mag, von seinem wahren Wesen aus; der Himmel ist sein offenes Herz. Der christliche Himmel ist das übernatürliche, gattungsfreie, absolut subjective Leben, das Leben im vollkommenen Einklange mit dem Gefühle, mit dem Bedürfnisse des Gemüths, frei von den Schranken, die hier im Wege stehen. Ist nun aber Gott nichts Anderes, als die absolute uneingeschränkte Subjectivität, so folgt, daß Gott der Himmel ist, gegenwärtig implicite, in Zukunft explicite. Aber der Mensch negirt sich in der Religion doch nur, um sich wieder zu setzen, und zwar jetzt in verherrlichter Gestalt. Darum stellt er das Diesseits durch die Auferstehung des Leibes wieder her, nur als verklärtes, d. h. abstractes. Der Glaube an das Jenseits ist der Glaube an die Freiheit der Subjectivität von den Schranken der Natur, folglich der Glaube des Menschen an sich selbst. —

Was sollen wir nun sagen zu dieser Procedur, wodurch der Gesammtinhalt der christlichen Religion in das Erzeugniß begehrlicher, anmaßender Subjectivität, des mit der Welt zerfallenen Gemüths, das sich seine Wünsche vermittelst der Phantasie sofort zu Wirklichkeiten macht, aufgelöst werden soll? Wir müssen hier zunächst auf Unterschieden bestehen, die der Verf. ohne Fug und Recht verachtet. Er nimmt die christliche Entwickelung der Menschheit ganz in Bausch und Bogen vor, und hebt aus ihrem Glauben und Leben die Hauptmomente heraus, um ihre Genesis nach dem in der Einleitung dargelegten Grundprincipe zu erklären. Daß der Protestant zur Grundlage und Norm seines christlichen Glaubens nur den Ursprung des Christenthums hat, welcher, weil er auf göttlicher Offenbarung ruht, für alle weitere Entwickelung des Christenthums kanonisch ist, kümmert ihn nicht. Macht der praktische Rationalismus den realen Unterschied zwischen heiliger Schrift und kirchlicher Lehre zu groß, so macht ihn der Verf. zu klein, oder vielmehr,

er ignorirt ihn ganz. Kommt ihm der Zweifel in den Weg, ob irgend eine Vorstellung, die er kritisirt, nicht die heil. Schrift selbst gegen sich habe, so ist es ihm „nicht der Mühe werth, auf die Einwürfe theologischer Bibelstellengelehrsamkeit zu antworten." Darum trägt er denn auch gar kein Bedenken, die protestantische Auffassung und Entwickelung des Christenthums als einen beginnenden Abfall von demselben darzustellen, dem er das alte unbedingte unkritische Christenthum der ersten Jahrhunderte und des mittelalterlichen Katholicismus als das echte, d. h. wenn die Echtheit doch nicht an der Uebereinstimmung mit dem Ursprung und dessen Urkunden gemessen werden soll, als das seiner Construction am besten entsprechende entgegensetzt. Wir können uns die Zurücksetzung des Protestantismus in diesem Sinne gern gefallen lassen, aber dagegen müssen wir auf's entschiedenste protestiren, daß das Christenthum verantwortlich gemacht werde für die Verehrung einer Mutter Gottes — die nach dem Verf. (S. 83.) ebenso wesentlich zur christlichen Religion gehört, wie der Glaube an den Sohn Gottes und den Gott Vater — oder für die Rede von einem Leiden und Sterben Gottes oder für andere, viel tiefer eingreifende Mißverständnisse und Entstellungen, von denen einige zwar nur dem Verf., mehrere aber allerdings der kirchlichen Entwickelung selbst zur Last fallen [a]). Wo unser Herrgott eine Kirche baut, da setzt flugs der Teufel seine Kapelle daneben — von der Wahrheit dieses Wortes gibt das erscheinende Leben der Kirche selbst das mannichfaltigste und deutlichste Zeugniß. Der christliche Glaube ist ein geschichtbildendes Princip im Großen geworden; damit versteht es sich von selbst, daß er auch unreine wilde Gewässer von allerlei Art, wie

a) Die wichtigsten unter diesen falschen Auffassungen werden weiter unten zur Sprache kommen.

sie von entgegengesetzten Seiten her in sein Bette gerathen, in seinen gewaltigen Strom reißt und in seinen Fluten mit fortwälzt.

Halten wir uns nun aber an diejenigen Elemente der Darstellung, die dem Wesen des Christenthums, wovon das Buch auf seinem Titel zu handeln verspricht, wirklich angehören, so ist das einfache und immer sich wiederholende Verfahren des Verf. dieses, daß er die Bedürfnisse des Gemüthes aufzeigt, denen diese Elemente entsprechen, und daraus sofort den Schluß zieht, daß die frommen Wünsche und Bedürfnisse des Gemüths, um sich Befriedigung zu verschaffen, diese christlichen Vorstellungen von einem liebenden Gott, von einer Trinität in Gott, von einer Menschwerdung des Sohnes Gottes, von einer Erlösung, einem seligmachenden Glauben, einer zukünftigen vollkommenen Seligkeit u. s. w. selbst erzeugt haben. So bequem macht es sich der Verf. mit dieser dialektischen Operation, daß er zuweilen, z. B. S. 72., die Nothwendigkeit eines religiösen Resultates für den Menschen geradezu als Beweis für die bloße Subjectivität dieses Resultates braucht. Geben wir diesen Schluß, wie er auf der petitio principii ruht, die das ganze Buch durchdringt, der Willkür zurück, die ihn ersonnen hat, was können wir gegen das Uebrige einzuwenden haben? Welcher Christ hat denn jemals geleugnet, daß das Christenthum dem Bedürfnisse der menschlichen Natur, namentlich dem des Gemüthes, wahrhaft entspreche? Wer wird nicht anerkennen, daß, dieser Bedürfnisse sich bewußt zu werden, gerade der rechte praktische Weg ist, um zur Lebensgemeinschaft mit Gott in Christo zu gelangen? Zwar hat der Verf. klug und fein unter die wirklichen Bedürfnisse, wie oben erwähnt wurde, allerlei unbefugte Prätensionen und Wünsche einer sich verirrenden Frömmigkeit gemischt, indessen will er doch darum jene Bedürfnisse keineswegs

für etwas Willkürliches, Selbstgemachtes ausgeben; eine subjective Nothwendigkeit will er ihnen nicht streitig machen. Ist es so, nun wohl, warum traut ihr nicht einem Zuge, dessen Gewalt ihr selbst anerkennen müßt? Warum folgt ihr nicht einer Stimme des Herzens, die nicht schweigen will noch kann? Soll das Christenthum seine objective Wahrheit etwa dadurch bewähren, daß es dem Bedürfnisse des Herzens nicht entspricht? Und gesetzt selbst, der Verstand fände sich genöthigt, das von dem Herzen gesuchte und gefundene Göttliche als eine illusorische Erscheinung des menschlichen Wesens selbst zu betrachten, also das Herz Lügen zu strafen, warum sollte ein herzloser Verstand gerade mehr Vertrauen verdienen, als ein verstandloses Herz? — So sehen wir, wie hier der Angriff des Verf. auf das Christenthum wider seinen Willen in eine Apologie desselben umschlägt; die von ihm behauptete Entzweiung zwischen dem Gemüthe mit diesem Inhalt und dem Verstande sagt uns nur, was wir ohnedieß schon wissen, daß die philosophischen Principien des Verf. mit Religion und Christenthum schlechterdings unvereinbar sind; was aber über die Correspondenz zwischen Christenthum und Gemüth gelehrt wird, darunter finden wir Vieles ganz richtig, Einiges sogar schön entwickelt und mit einer seltsamen, unwillkürlichen Begeisterung vorgetragen, die von der geheimen Macht zeugt, die der fremd gewordene Gegenstand wenigstens noch über die Phantasie des Verf. ausübt.

Der Verf. bemitleidet uns gewiß, daß wir ihm so gutmüthig und arglos ins Netz laufen, ohne zu merken, was zwar anfangs nur ganz leise, später aber stärker auftritt und im Anhange deutlich gesagt wird, daß es ja keineswegs das ungebrochene, mit der Welt und Natur einige Herz ist, welches sich in dieser Harmonie mit dem Christenthume befindet, sondern das verstimmte Herz,

das mit der Natur entzweit ist, das sich mit der Welt überworfen hat, kurz das Gemüth. Ganz recht. So lange das Herz noch in der Welt und Natur seine eigenste Befriedigung findet, so lange paßt es noch nicht für das Christenthum und das Christenthum nicht für das Herz. Es muß sich erst mit der Welt, ja mit sich selbst entzweit finden, um mit dem Christenthum Eins zu werden. Es muß ein heilsbedürftiges geworden seyn, um dem Heile in Christo zu vertrauen. Feuerbach sagt S. 295., wo er die christliche Religion anklagt, daß sie kein Princip der Cultur in sich habe: „Wer Alles in Gott hat, himmlische Seligkeit schon in der Phantasie genießt, wie sollte der jene Noth, jene Penia empfinden, die der Trieb zu aller Cultur ist?" Diese Worte bedürfen nur der Umkehrung, um jenes Verhältniß treffend zu bezeichnen. Wem die Welt Alles ist; wem sie, sey es in der Theorie oder in der Praxis, volle Befriedigung gewährt, wie sollte der jene Noth, jene Penia empfinden, die der Trieb zur wahren Religion ist? Und eben diese Entzweiung mit sich selbst und mit der Welt ist die höchste Wahrheit des Gemüthes in seinem natürlichen Zustande, jene Befriedigung dagegen nichts weiter als Selbsttäuschung; wie sollte es die Wahrheit und Geltung der Religion beeinträchtigen, daß sie dem entzweiten und unbefriedigten Gemüthe angemessen ist, indem sie es von seiner Entzweiung heilt und ihm die wahre Befriedigung gewährt?

Aber hat denn nicht der Verf. gezeigt, daß alle diese Bedürfnisse selbstischer Natur sind, daß die Religion, namentlich der Monotheismus, das Christenthum, ganz auf dem Egoismus des Gemüthes ruht? Wir wollen sehen, was es mit diesem schon früher berührten Vorwurfe gegen das Christenthum eigentlich auf sich hat. Der Verf. wird ihn nach verschiedenen Stellen seines Buches wahrscheinlich schon für erwiesen halten, so wie

nur zugestanden werde, daß in der Religion von Bedürfnissen, die ihre Befriedigung finden sollen, die Rede sey. Allein das wäre doch nur ein gänzliches Mißverständniß dieses Begriffes. Was der Mensch bedarf, das ist in unzähligen Fällen das gerade Gegentheil von dem, was ihm gefällt, was seinen selbstischen Neigungen und Wünschen zusagt. Nur für den ernsteren, vom Egoismus gereinigteren Sinn werden Wunsch und Bedürfniß immermehr identisch. — Ist dem Geiste des Menschen, dem Gemüthe so gut wie dem Verstande, die Wahrheit nicht Bedürfniß? Sollen wir darum das Streben nach Wahrheit für Egoismus halten? — Und das Christenthum, das die selbstverleugnende göttliche Liebe verkündigt, um selbstverleugnende Liebe ins menschliche Herz zu pflanzen — wie ganz anders müßte es doch damit angethan seyn, wenn es dem Interesse der Selbstsucht entsprechen sollte! Wem es Ernst ist mit seinem Glauben an das Christenthum, der wird auch hinlänglich erfahren haben, wie wenig es dem Eigendünkel und der Genußsucht schmeichelt, wie es die Prätensionen des Egoismus kräftig niederschlägt, wie es den Menschen unter die strenge Zucht einer objectiven Wahrheit nimmt, an der er nichts ändern kann, wie es ihn auf's tiefste demüthigt und ihm Selbstverleugnung und Hingebung an Gott gebietet. In diesem Bewußtseyn, daß gerade das Christenthum ihn befreit hat von der Herrschaft des Egoismus, in der Wahrnehmung, daß es gerade der Egoismus ist — theils in der Form der unmittelbaren Genußsucht, theils in der Form des Hochmuthes, der falschen, wider Gott empörten Selbständigkeit —, der die Menschen vornehmlich hindert, an Christum zu glauben, wird ein Solcher gar nicht begreifen, wie die Gegner des Christenthums zu diesem Vorwurfe kommen.

So offen, wird der Verfasser sagen, legt nun frei-

lich der religiöse Mensch seinen Egoismus nicht aus, sondern er verhüllt ihn vor Andern und vor sich selbst durch Selbsttäuschung. Aber wenn der Mensch in der Religion doch nur sein eigenes und zwar subjectives Wesen vergegenständlicht, indem er dasselbe zur Absolutheit erhebt, was ist die Religion anders als Egoismus? Alles dreht sich in der Religion, im Christenthume doch nur um den Menschen und sein Heil; er geht nur von sich selbst aus, um zu sich selbst zurückzukehren; er negirt sich nur, um sich unendlich zu affirmiren — in Gott. Und selbst wenn sich der Religiöse einen Gott vorstellt, vor dem alle menschlichen Interessen nichts sind, der in Allem nur sich, nur seine eigene Ehre sucht, was ist dieser Gott anders, als der Reflex seiner (des Menschen) eigenen Selbstsucht, „Gott also die Selbstbefriedigung der eigenen, gegen alles Andere mißgünstigen Selbstischkeit, Gott der Selbstgenuß des Egoismus?" (S. 31.) Nun sehen wir freilich klar, daß die Religion auf keine Weise, sie mag sich anstellen, wie sie will, vor dem Vorwurfe des Egoismus sich zu retten vermag. Verheißt sie Frieden und Seligkeit, was ist das anders als das sich selbst bejahende Verlangen des Gemüthes nach absoluter Selbstbefriedigung? Fordert sie Selbstverleugnung, demüthige Hingebung an Gott, so ist dieser Gott, an den das Gemüth sich hingibt, ja doch nur das eigene Ich, als ein anderes vorgestellt. Verkündigt sie einen Gott, der den Menschen zum Gegenstande seiner Liebe hat, so ist sie unbefangener, directer Egoismus. Predigt sie einen Gott, vor dem nichts gilt, als seine eigene Ehre, so ist sie indirecter, raffinirter Egoismus. Ist es nicht überhaupt schon Egoismus, daß der Mensch in der Religion sich so unendlich erhaben dünkt über das Thier und ein besonderes Verhältniß zu Gott prätendirt? — Gewiß, es gibt nur Einen Weg, wie die Religion dem Verfasser gerecht werden kann, diesen,

daß sie sich selbst vernichtet. Oder sollte sie vielleicht, um sich zu rechtfertigen, einen Gott verkündigen, der gleichgültig ist gegen das Heil der Menschen und ihnen die Seligkeit in seiner Gemeinschaft nicht gönnte? Und selbst dann, was wäre sie anders als die Apotheose eines in seiner Selbstsucht apathischen oder mißgünstigen Herzens? Nicht egoistisch ist nur der Verstand, weil er, wie der Verfasser mit Jacobi will, seinem Wesen nach atheistisch ist, der Verstand, der mit demselben Enthusiasmus den Floh, die Laus betrachtet, als das Ebenbild Gottes, den Menschen (S. 45.), der von Allem wissen will, nur nichts von Gott a).

Der Verfasser hätte übrigens ganz Recht mit seinem Vorwurfe, wenn seine Voraussetzung, daß in der Religion der Mensch sich nur sein eigenes subjectives Wesen als ein anderes vergegenständliche, bewiesen wäre. Wäre die Religion eine bloße Invention des menschlichen Herzens, so wäre sie um so schlimmerer Egoismus, je mehr sich derselbe hinter einen Heiligenschein versteckt hätte. Die fluchwürdigste Anmaßung wäre es, wenn der Mensch, was ihm im Christenthume gegeben ist, sich selbst genommen hätte. Es ist dieß dieselbe Alternative, der auch in Beziehung auf die Person Christi schlechterdings nicht ausgewichen werden kann: Entweder er ist, was er von sich selbst aussagt, der eingeborne Sohn des lebendigen Gottes — und er ist es und wird als das, was er ist, in seiner Gemeinde angebetet werden, und wenn

a) Uebrigens fängt doch auch der Philosoph Spinoza seinen tractatus de intellectus emendatione damit an: er habe, nachdem ihn die Erfahrung gelehrt, daß Alles, was im gemeinen Leben vorzukommen pflege, nichtig und eitel sey, endlich beschlossen, zu untersuchen, ob es etwas gebe, „quo invento et acquisito continua ac summa in aeternum fruerer laetitia." Ganz richtig; wie könnte er die Erkenntniß der Wahrheit für das summum bonum halten, wenn er nicht die Ueberzeugung hätte, daß sie ihm wahrhafte Befriedigung gewähren müsse?

die tausendstimmigen Chöre, welche von entgegengesetzten Seiten her rufen: nein, er ist es nicht! sich vereinigen sollten zu einem gewaltigen Sturme gegen den Felsen, auf den seine Kirche gegründet ist, Matth. 16. —; oder er ist es nicht — dann hätte die Welt nie einen hochmüthigeren Menschen gesehen als ihn, der sich selbst den von Herzen Demüthigen genannt hat; dann könnte ein schlichter, gerader, ehrlicher Sinn, dem Selbsttäuschungen, wenn sie zu ihrem Inhalte die vermessenste Selbsterhebung haben, ein Greuel sind, sich ihn am wenigsten zum Vorbild und Tugendmuster erwählen. Wer nicht mit mir ist, der ist wider mich. — Ist es aber objective Wahrheit, was die Religion lehrt, beruht diese schon ursprünglich, beruht insbesondere das Christenthum auf einer Selbstoffenbarung Gottes an den menschlichen Geist, so ist das, was der Verfasser als den Egoismus der Religion darstellt, nichts Anderes als das Zeugniß der herablassendsten Liebe Gottes. —

Der Grundgedanke des Buches, daß die Religion das Product der subjectiven Wünsche und Bedürfnisse des Gemüths sey, erzeugt durch das Organ der Phantasie, ist keineswegs neu zu nennen a). Die Zweifel der Frommen aller Zeiten, insofern sie nicht bloß gegen einzelne Momente des Glaubensinhaltes, sondern gegen das Fundament selbst sich richten, sagen im Grunde dasselbe. Was du glaubst, das bildest du dir nur ein, weil du es wünschest. Es ist ein schöner Traum, in welchem deine Phantasie Vorstellungen, die sie selber erzeugt hat, dir als objective Wirklichkeiten vorspiegelt. — Mit diesem Grundzweifel wird nicht bloß in verschiedenen Formen die Frömmigkeit unserer Zeit, namentlich wo ihr die Reibung mit den größtentheils widerstrebenden Elementen

a) Dieß ist die nähere Bestimmung, welche Feuerbach dem bekannten hegel'schen Satze gibt, daß die Religion im Unterschiede von der Philosophie dem Elemente der Vorstellung angehöre.

der heutigen Bildung nicht erspart ist, gewiß mannichfach zu schaffen haben; auch frühere Zeiten eines ungestörten Glaubens haben den Kampf mit diesem Zweifel gekannt; auch ein Held des Glaubens wie Luther hat mit ihm gerungen; ja seine Spur läßt sich selbst in der heiligen Schrift bis zurück in die Psalmen und das Buch Hiob verfolgen. Die Möglichkeit dieses Zweifels liegt allerdings in dem Wesen des Glaubens selbst; sie ist die Folge der Unmöglichkeit, ihn innerhalb der irdischen Entwickelung des Menschen — und nur für diese kann überhaupt von Glauben die Rede seyn — durch irgend ein Anderes, das unabhängig von ihm sich seine Anerkennung verschaffte, mit schlechthin zwingender Evidenz zu bewähren. Wäre es anders, so müßte man auch den Widerstrebenden zum Glauben nöthigen können, was die tägliche Erfahrung widerlegt. Der Glaube fängt mit einer That des hingebenden Vertrauens zu der Selbstbezeugung Gottes in und an uns an und entwickelt sich nur durch diesen sich immer wiederholenden innern Act, d. h. er setzt sich selbst voraus. Wir können die Hülle, die uns von der verborgenen, aber dem Glauben gewissen Welt des Jenseits trennt, nicht zerreißen, um uns durch eine einzelne sinnliche Thatsache eine äußere Bewährung für den Glauben zu verschaffen; aber wenn wir es auch könnten, würde ja eine solche einzelne Thatsache, zumal als vorübergegangene, sofort selbst dem Glauben anheimfallen, weil die Möglichkeit irgend einer andern, einer sogenannten natürlichen Erklärung nie schlechterdings ausgeschlossen werden könnte. „Hören sie Mosen und die Propheten nicht, so werden sie auch nicht glauben, wenn Jemand von den Todten auferstände." Hierin liegt zugleich die Schranke, welche die den Glauben begründende Kraft der Wunder und der Auferstehung Christi wesentlich an sich hat. Kein Beweis von der objectiven Wahrheit des christlichen Glaubens kann

den überzeugen, der in sich den ursprünglichen Zug des Herzens zu Gott, worin eben die Empfänglichkeit für den Glauben liegt, erstickt hat. Wenn nun der Verfasser vom Glauben, weil er sich doch auf eine empirische Realität bezieht — natürlich auf eine höhere, als diese sinnliche, wie denn das Schauen, welchem sich nach Paulus dieselbe manifestiren wird, zwar unstreitig eine wesentliche Analogie mit dem sinnlichen Sehen hat, aber zugleich unendlich darüber erhaben ist —, ziemlich deutlich verlangt, daß er den Sinnen seine Wahrheit — z. B. die Existenz Gottes — beweisen solle (S. 272. 273.), so stellt sich der Philosoph hiermit auf die Seite der von der Sinnenwelt gefesselten Menge, die an den Glauben ganz dieselbe Forderung zu machen pflegt. — Dieser Grundzweifel also, die mancherlei Formen, in denen er erscheint — das sind die geheimen Bundesgenossen, die der Verfasser in der angegriffenen Festung selbst hat, und seine Taktik besteht besonders darin, daß er diese zerstreute Schaar gehörig organisirt, ihre improvisirten Angriffe ordnet und auf Einen Punkt concentrirt.

Bedenkt man den vorherrschenden Charakter unserer Zeit, wie er auf der überwiegenden Macht der Subjectivität beruht, so müßte es in der That befremden, wenn noch Niemand sonst auf den Gedanken gekommen wäre, jenen Zweifel wissenschaftlich zu systematisiren, wenn der Versuch des Verfassers, den Gesammtinhalt der christlichen Religion aus subjectiven Wünschen und Bedürfnissen des Gemüths hervorgehen zu lassen, der erste in seiner Art wäre. So verhält es sich denn auch keineswegs; es fehlt dem Verfasser nicht an Vorgängern und Bahnbrechern. Merkwürdig ist hier besonders, um nur bei den Deutschen stehen zu bleiben, die Verwandtschaft zwischen der Theorie des Verfassers und Novalis' Ansicht von Religion und Christenthum. Es wäre ein Leichtes, aus dessen Fragmenten eine Reihe

von Aussprüchen zusammenzustellen, die mit Grundgedanken der vorliegenden Schrift in auffallender Uebereinstimmung stehen. Nur ist der Unterschied, daß, während der Verfasser die Religion perhorrescirt, Novalis mit Innigkeit und mit einem gewissen, freilich nur halben und unentschiedenen Vertrauen an den vermeinten Schöpfungen des Gemüths und der Phantasie hängt. So kommt denn bei ihm die Religion aus einem unsicher schwankenden Zwielichte zwischen Objectivität und Subjectivität nicht heraus, und manche seiner Aeußerungen möchte wohl der gerechte Zorn des Verfassers treffen, den er am Schlusse seiner Vorrede gegen die lustsüchtigen Schöngeister ausspricht, welche, den Werth der Dinge nur nach ihrem poetischen Reize bemessend, auch die als Illusion erkannte Illusion, weil sie schön und wohlthätig sey, in Schutz nehmen. Damals waren übrigens dergleichen Ansichten von der Religion, hauptsächlich in Folge des Einflusses, den der fichte'sche Idealismus auf die Zeit ausübte, ziemlich an der Tagesordnung. Schleiermacher's Weihnachtsfeier gehört auch in diesen Kreis. Von einer andern Seite her treten in diesen Kreis ein die bekannten Aeußerungen Jacobi's über den dem Glauben an Christus anklebenden Materialismus und Bilderdienst, in seiner Schrift von den göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung, S. 62 f. Eine objectivere Richtung schien dem Zeitalter Schelling's und Hegel's System geben zu wollen. Und was nur den letztern betrifft, so ist wohl kaum zu zweifeln, daß er nach seiner persönlichen Gesinnung diesen feuerbach'schen Subjectivismus in der Ableitung der Religion, so wie überhaupt die destructiven Tendenzen, denen die meisten seiner Schüler sich hingegeben, mit entschiedenem Unwillen zurückgewiesen haben würde. Aber eine ganz andere Frage ist es, ob die rücksichtslos sich entwickelnde logische Consequenz des Systemes sich jener Tendenzen zu

erwehren vermag. Die wahre Bürgschaft der religiösen Objectivität liegt in dem christlichen Schöpfungs- und Offenbarungsbegriffe, dessen Anerkennung kein Kundiger und Unbefangener von der Consequenz dieses Systemes im Ernste erwarten wird. — In einer Zeit, deren Geist dem Verfasser in verschiedenen Richtungen so fleißig in die Hände arbeitet, könnte es uns eben nicht überraschen, wenn sein Unternehmen gegen das Christenthum mannichfachen Anklang finden sollte.

Und das um so weniger, da es dem Verfasser im Objecte selbst, in der geschichtlichen Entwickelung des Christenthums, nicht an Veranlassungen zu seiner Auflösung des religiösen Problems fehlt. Meine doch Niemand, daß der Geist der Verneinung in seinem Kampfe gegen das Christenthum so plump seyn wird, nur ordinäre Lügen zu schmieden. O nein, er hat immer Anknüpfungspunkte für seine Beschuldigungen, und in der Regel kann man aus ihnen die Blößen und schwachen Stellen im Leben der Kirche, wenn man sonst noch nicht hinreichend damit bekannt ist, sehr wohl kennen lernen. Wer kann denn leugnen, daß in der Geschichte des Christenthums die Willkür menschlicher Subjectivität sich viel Unbefugtes herausgenommen, daß der menschliche Geist, statt die reinen, von Gott stammenden Ursprünge des Christenthums aus ihrem eigenen Principe zu entwickeln, ihnen allerlei fremdartige Elemente, entsprungen aus seinen subjectiven Wünschen und sich mißverstehenden Bedürfnissen, beigemischt hat? Und dieß hat keine Zeit mit größerer Kühnheit und entsprechenderem Erfolge getrieben, als diejenige, die sich der Subjectivität dieser Procedur am wenigsten bewußt war, und eben darum, weil sie sich deren nicht bewußt war, das Mittelalter, von welchem sich der Verfasser mit Vorliebe das Wesen des Christenthums bestimmen läßt. Hier brach die innere Welt der Phantasie nicht mehr bloß durch einzelne Pfor-

ten, sondern über die niedergeworfenen Mauern in das Reich der objectiven Wirklichkeit ein und vermischte sich mit dieser bis zur Unkenntlichkeit. Auch kann man nicht eben sagen, daß dabei der scholastische Verstand minder geschäftig gewesen sey als das mystische Gemüth. Der Protestantismus hatte im Bewußtseyn, wie wenig der selbstbeliebigen Productivität des frommen Herzens zu trauen ist, sein formales Princip aufgestellt und so am göttlichen Worte ein Correctiv für diese zuchtlosen, alle Schranken überfliegenden religiösen Bildungen, eine nüchtern und besonnen machende medicina mentis gewonnen. Und doch hat auch hier der christliche Geist, wie einerseits mit jener Beschränktheit, die die lebendige Aneignung und Entwickelung des biblischen Gehaltes mit der mechanischen Wiederholung festgewordener Formeln verwechselte, so andererseits mit der falschen Freiheit subjectiver Zurechtmacherei der christlichen Vorstellungen nach vermeintlichen praktischen und gemüthlichen Bedürfnissen vielfach zu kämpfen gehabt. Dem echten Protestantismus geziemt das Vertrauen, daß für die Befriedigung dieser praktischen und gemüthlichen Bedürfnisse nicht besser gesorgt werden könne, als durch treue Anschließung an den objectiven Inhalt des göttlichen Wortes. Wenn es sich nun nicht leugnen läßt, daß verschiedene Elemente, die in dem geschichtlichen Inhalte des christlichen Bewußtseyns vorkommen, wirklich die von dem Verfasser dargelegte Genesis haben, wie leicht kann sich eine Deduction den Schein der Wahrheit geben, die lieber gleich den gesammten Inhalt des christlichen Bewußtseyns auf diese Quelle zurückführt!

Im zweiten Theile, worin die Religion in ihrem Widerspruche mit dem Wesen des Menschen betrachtet wird, führt der Verfasser zuerst aus, daß der wesentliche Standpunkt der Religion der praktische sey,

auf dem der Mensch nur nach seinen bewußten Zwecken handle und Alles auf diese Zwecke und Bedürfnisse beziehe. Was hinter dem praktischen Bewußtseyn liege, und Gegenstand der theoretischen Anschauung und Erfahrung sey, falle der Religion aus dem Menschen und der Natur hinaus in ein besonderes persönliches Wesen. Von hier aus sucht Feuerbach zu zeigen, daß die Religion wesentlich — um hier einen von Hegel in anderer Beziehung gebrauchten Ausdruck anzuwenden — Akosmismus sey. Es sey ihr wesentlich wie alles Gute, was jenseits jenes Bewußtseyns liege, von Gott, so alles Böse in demselben Verhältnisse vom Teufel abzuleiten; von dem Daseyn einer Welt wisse sie nichts, ja sie könne nicht anders als dasselbe negiren. Der Begriff der Mittelursachen sey ihr fremd und entstehe nur als eine Capitulation des ungläubigen Verstandes mit dem gläubigen Herzen. Die Religion sey sich Gottes als des Alles allein und unmittelbar wirkenden bewußt; sie lebe darum ganz in Wundern; der wesentliche Act der Religion sey das Gebet, das Gebet aber sey ihr eine wunderthätige Macht.

Der Widerspruch, in dem die Existenz Gottes sich mit dem Wesen des Menschen befinden soll, besteht nach dem Verfasser zunächst darin, daß Gott ein vom Gedachtseyn unterschiedenes Seyn zugeschrieben werde; ein solches sey aber kein anderes als sinnliches Seyn, und doch solle das Seyn Gottes nicht sinnlich wahrgenommen werden können, sondern ein geistiges seyn, was sich widerspreche. Indem ferner die Religion auf die Existenz Gottes als eine empirische Wahrheit sich gründe, so gerathe sie in Widerspruch mit der Moralität. Der Glaube an die bloße Existenz Gottes werde zur Hauptsache, wie man sich Gott vorstelle, ob als gerecht oder ungerecht, gütig oder ungütig, zur Nebensache.

Der Glaube an die Offenbarung Gottes gestehe selbst zu, daß Gott dem Menschen nichts von sich offenbaren könne, als was der Natur des Menschen gemäß sey und er zu fassen vermöge, und erkenne damit selbst an, daß alle Offenbarung nur eine Offenbarung der Natur des Menschen an den existirenden Menschen sey. Indem nun der Mensch das sittliche Gesetz als Offenbarung Gottes betrachte, lerne er moralische Handlungen vollbringen, die doch nicht aus Moralität hervorgehen — was dem Wesen nach bekanntlich schon Kant und Fichte eingewandt haben. Wie der Offenbarungsglaube hiernach den moralischen Sinn ersticke, so tödte er auch (?) den Wahrheitssinn. Denn der Glaube an eine schriftliche Offenbarung (!), an ein historisches, unter allen Bedingungen der Zeitlichkeit und Endlichkeit verfaßtes Buch werde für die Theologie wegen der Widersprüche dieses Buches mit Vernunft, Moral, sich selbst eine Quelle der Sophistik.

Eben so soll es sich verhalten mit dem Wesen Gottes; werde das darin unbewußt als gegenständlich angeschaute menschliche Wesen zum Objecte der Reflexion, der Theologie gemacht, so werde es zu einer unerschöpflichen Fundgrube von Lügen, Täuschungen, Blendwerken, Widersprüchen und Sophismen. Dieß will der Verfasser nun zuerst an der von der Theologie behaupteten Unbegreiflichkeit Gottes, besonders in Beziehung auf die Lehre von der schöpferischen Thätigkeit Gottes und von der Zeugung des Sohnes, sodann an der Persönlichkeit, welche Gott, und an der göttlichen Ebenbildlichkeit, welche dem Menschen von der Theologie zugeschrieben werde, darthun. Zu den Widersprüchen im Wesen Gottes rechnet der Verfasser endlich noch, was das Christenthum von der Dreieinigkeit lehre; denn una essentia und tres personae

seyen in dem Sinne, welchen beide Bezeichnungen in diesem Dogma hätten, unvereinbare Bestimmungen.

Den Widerspruch in den Sacramenten setzt der Verfasser zuerst im Allgemeinen darein, daß die natürliche Qualität der äußern Elemente in ihnen eben so sehr negirt wie festgehalten werde. Dann sucht er noch besonders der Abendmahlslehre nachzuweisen, daß sie das Moment der Subjectivität negire, um es sofort wieder, nur eingehüllt in die Illusionen der religiösen Einbildungskraft, als das Entscheidende zu setzen — wobei übrigens der Verfasser sich wenig unterrichtet von den hier vorkommenden Unterscheidungen zeigt; katholische, lutherische, calvinische Vorstellungen werden ziemlich wirr durch einander geworfen a).

Sehr ausführlich wird endlich der Widerspruch behandelt, in welchem Glaube und Liebe mit einander und darum das Christenthum, welches beides lehre, mit sich selbst stehe. Es läuft hier Alles darauf hinaus, daß der Glaube wesentlich ein beschränkendes Princip sey, daß er, da es ihm wesentlich sey, einen bestimmten Inhalt ausschließend geltend zu machen, nothwendig ein intoleranter, verfolgender, verdammender werde; die Liebe dagegen sey universell, die subjective Realität der Gattung. Darum sey die Liebe an sich ungläubig, der Glaube aber lieblos. Der Verfasser sucht denn auch zu zeigen, daß die Idee der Liebe keineswegs erst durch das Christenthum in das Bewußtseyn der Menschheit gekommen sey, sondern daß schon das Heidenthum sie gehabt habe und zwar in gesünderer Art, gegründet nicht auf ein besonderes religiöses, sondern auf ein natürliches Princip.

a) Auch über die Lehre der Kirche von der Taufe als Kindertaufe ist der Verfasser übel instruirt, wenn er Seite 326. bemerkt, daß man dabei das Moment der Subjectivität in den Glauben Anderer, in den Glauben der Eltern oder deren Stellvertreter verlegt habe.

Referent kann es unmöglich über sich gewinnen, auf die Art und Weise, wie alle diese Anschuldigungen gegen das Christenthum ausgeführt werden, näher einzugehen. Im ersten Theile schon wurden dem Christenthum allerlei Dinge aufgebürdet, die ihm selbst völlig fremd sind, aber im Ganzen hatte die Darstellung doch noch eine gewisse Haltung. Im zweiten Theile verliert sie, von steigender Erbitterung gegen das Christenthum gestachelt, alle Besonnenheit; der Verfasser vermag den Gegenstand seiner Angriffe gar nicht mehr deutlich zu erkennen; die bodenlosesten Behauptungen über das eigenthümliche Wesen des Christenthums werden mit unglaublicher Dreistigkeit aufgestellt. Wie der Ton des Buches hier immermehr zu dem der französischen Encyklopädisten in ihrem Kampfe gegen das Christenthum herabsinkt, so sind auch großentheils die Anklagen dieselben, welche jene erhoben haben; ja auch die positiven Resultate stimmen, wie wir sehen werden, ziemlich überein, und der Hauptunterschied ist nur, daß jene Opposition einen seichten Empirismus und Sensualismus zu ihrer Grundlage hatte, während der Verfasser seine Angriffe wenigstens theilweise auf ein kunstreich gebildetes philosophisches System stützt a). Wozu

a) Allerdings nur theilweise; denn Feuerbach tadelt eben dieß an Hegel's Philosophie, daß sie noch mit religiösen Elementen inficirt sey. „Hegel's Philosophie, insbesondere seine Religionsphilosophie ist ein Kampf der Speculation und Religion, in welchem bald die Religion von der Speculation, bald die Speculation von der Religion überwältigt wird" (S. 313.). Es wird Hegeln vorgeworfen, er habe den Gegensatz des göttlichen und menschlichen Wesens nicht auf rationelle, sondern auf mystische Weise aufgelöst. Hätte er ihn auf rationelle Weise aufgelöst, so wäre der gerade, einfache Ausdruck gewesen: das göttliche Wesen ist gar nichts Anderes als das menschliche Wesen selbst. „Die Einheit des Göttlichen und Menschlichen ist daher bei Hegel immer noch eine dualistische, zwiespältige, zweideutige, keine wahre, wie überhaupt die Einheit des Endlichen und Unendlichen, des Natürlichen und Gei-

könnte es nun frommen, zu wiederholen, was gegen jene schon vielfach gesagt worden ist und was ein Jeder, der die heilige Schrift und das Wesen echter christlicher Frömmigkeit kennt, sich selbst leicht sagen kann? Kämpft der Verfasser hier zum Theile nur gegen ein selbstgemachtes oder aus Verirrungen der Kirche zusammengesetztes Zerrbild, was ist daran zu halten?

Wir beschränken uns darum auf Erörterung einiger Hauptpunkte, in denen wirklich schwierigere Probleme, die die geschichtliche Entwickelung des Christenthums zu lösen hat, von dem Verfasser, natürlich im feindseligsten Sinne, angeregt sind. Zu diesen Hauptpunkten wird der Verfasser unstreitig selbst die Anklage gegen den christlichen Glauben rechnen, daß er das Verhältniß des Menschen zur Welt zur Bedeutungslosigkeit und Nichtigkeit herabsetze. Diese Anklage wird nicht bloß in dem Abschnitte vom wesentlichen Standpunkte der Religion ausdrücklich erhoben, sondern sie durchdringt in vielfacher Wiederkehr und in mancherlei daraus abfolgenden Nebenklagen so sehr das ganze Buch, daß wir sie ohne Zweifel als die eigentliche Grundbeschwerde gegen das Christenthum anzusehen haben.

Feuerbach faßt das Christenthum ganz als Transscendenz; „Transscendenz ist das Wesen des Glaubens" (S. 164.); es ist die Uebernatürlichkeit der Subjec-

stigen, des Sinnlichen und Uebersinnlichen, und zwar deßwegen, weil bei ihm noch die alte Feindschaft gegen das Natürliche, Sinnliche zu Grunde liegt, was schon darin deutlich genug ausgesprochen ist, daß die Natur nach ihm ein Abfall von der Idee, der dissolute, der liederliche Begriff, der Begriff in der Irre, der verlorene Sohn des neuen Testaments ist" (S. 312.). In der Einleitung (S. 18.) will der Verfasser den Grundsatz der mystisch-speculativen Vernunft in der hegel'schen Religionsphilosophie: „das Wissen des Menschen von Gott ist das Wissen Gottes von sich selbst," mit dem der natürlichen Vernunft vertauscht wissen: „das Wissen des Menschen von Gott ist das Wissen des Menschen von sich selbst."

tivität, wie sie ihr eigenes Wesen als ein anderes objecti-virt. Hieraus scheint sich zunächst die Anklage des Christenthums auf einen strengen Dualismus zu ergeben, der den Gegensatz von Uebernatürlichem und Natürlichem, von Gott und Welt, von Himmel und Erde, von Geist und Fleisch als einen unauflöslichen und unversöhnlichen fixire. Und diese Anklage hat auch früher der Verfasser erhoben; „der Charakter der christlichen Welt ist der Dualismus," so beginnt sein Pierre Bayle. Hier aber werden die Consequenzen noch weiter gezogen. Die Religion abstrahirt gänzlich von der Welt; sie negirt die Existenz der Welt; „die Religion wird aufgehoben, wo sich zwischen Gott und den Menschen die Vorstellung der Welt, der sogenannten Mittelursachen einschleicht" (S. 255.); „für den Glauben ist nur Gott, d. h. die schrankenfreie Subjectivität; wo der Glaube im Menschen aufgeht, da geht die Welt unter, ja sie ist schon untergegangen" (S. 165.). Die wesentlichsten Bestimmungen der Religion müssen dieß belegen. Der einfachste Act der Religion ist das Gebet; „der Mensch aber, der sich die Vorstellung der Welt nicht aus dem Kopfe schlägt, betet nicht" (S. 159.). „Die Schöpfung der Welt aus Nichts bedeutet weiter nichts als die Nichtigkeit der Welt" (S. 126.). „Indem du sagst: die Welt ist aus Nichts gemacht, denkst du dir die Welt selbst als Nichts — schlägst du dir die Welt aus dem Sinne, daß sie dich nicht stört in dem Wonnegefühle der unbeschränkten Subjectivität" (S. 139.). Darum wird denn auch die Existenz der Welt von den weiteren Momenten der Religion negirt. Nur im Wunder offenbart sich die religiöse Vorsehung; sie hebt die Gesetze der Natur auf — um des Menschen willen (S. 129.). Heißt es S. 122: „wo die Natur aufhört, da fängt Gott an," so läßt sich das unstreitig auch umkehren: wo Gott anfängt, hört die Natur auf. Darum lebt der Glaube denn auch in lauter Wundern und Theophanien. „Das specifische Object des

Glaubens ist das Wunder — Glaube ist Wunderglaube" (S. 163.). „So lange das Christenthum eine lebendige, praktische Wahrheit war, so lange geschahen wirkliche Wunder (natürlich in der Phantasie der Christen); wo aber Wunder geschehen, da ist die Welt, die Wirklichkeit Nichts" (S. 173.). „Jedes wahre Gebet ist ein Wunder; es verändert den Naturlauf; es bestimmt Gott zur Hervorbringung einer Wirkung, die mit den Gesetzen der Natur in Widerspruch steht" (S. 262. 159.). „Wo die Existenz Gottes eine lebendige Wahrheit — ist, da werden auch Gotteserscheinungen geglaubt" (S. 276.). Die akosmische oder antikosmische Tendenz muß sich denn natürlich als Princip des Christenthums am deutlichsten verrathen in den christlichen Vorstellungen vom jenseitigen Leben; denn „das Jenseits ist die wahre Meinung und Gesinnung, das offene Herz der Religion" (S. 256.). Dort aber ist nach christlicher Vorstellung „Nichts außer Gott, Nichts also zwischen Gott und der Seele; einst ist nur Gott und die fromme Seele allein" (S. 256.). Diese Negation der Welt vollzieht sich nun auch praktisch. Es fehlt dem Christenthum an einem Principe der Bildung; der Mensch hat hier Alles in sich, Alles in seinem Gott, folglich kein Bedürfniß, sich zu ergänzen durch den Andern, durch die Anschauung der Welt überhaupt (S. 212. 172.). Doch nicht genug; die Verneinung der Welt realisirt sich auch in gänzlicher Scheidung von der Welt. „Das Mönchthum — war eine nothwendige Folge von dem Glauben an den Himmel, welchen das Christenthum verhieß. — Der Glaube an das himmlische Leben ist der Glaube an die Nichtigkeit und Werthlosigkeit dieses Lebens" (S. 214. 215.).

Sonderbarer Wechsel! Noch ganz vor Kurzem war es philosophischer Ton, das Christenthum in seiner Bestimmung des Verhältnisses zwischen Gott und Welt ganz als Religion der Immanenz aufzufassen, und die Theo-

logie hatte das Princip der Transscendenz in seinem Rechte zu vertreten. Nun hat eine Schaar von Philosophen, aus demselben Lager kommend, plötzlich entdeckt, daß das Princip des Christenthums die abstracte Transscendenz sey, und die Theologie muß die vernachlässigten Momente der Immanenz, wie sie im Christenthume, jedoch an dem Grundverhältnisse der Causalität, nicht der Substantialität haftet, geltend machen. Uebrigens ist doch in diesem Umschlagen ein Fortschritt nicht zu verkennen, so gewiß man Jacobi im Allgemeinen Recht geben muß, wenn er den Gegensatz zwischen Christenthum und Heidenthum als den des Theismus und Pantheismus charakterisirt. —

Die oben excerpirte Darstellung des Christenthums als Religion der weltlosen Transscendenz ist nun freilich wieder voll von Uebertreibungen, die wir zuvörderst abziehen müssen, ehe wir uns auf die Sache selbst einlassen können. Daß der Glaube zu seinem eigenthümlichen Objecte nicht die Welt, sondern Gott hat, weiß ein Jeder; dazu, dieß zu zeigen, bedurfte es nicht vieler Worte. Aber was für eine dumpfe Gedankenlosigkeit oder was für ein toller Rausch müßte den Christen besitzen, wenn in ihm die Religion das natürliche Bewußtseyn von Welt und Natur so gänzlich unterdrückte, wie der Verfasser es darstellt! Nach dieser Darstellung ist das Wunder, d. h. bei dem Verfasser die Aufhebung der Naturgesetze, nicht bloß des Glaubens liebstes, sondern einziges Kind, in welchem er ganz lebt und webt; Alles, was ihm Gegenstand wird, nimmt wesentlich die Form des Wunders an. Könnte nun hiernach der Gläubige offenbar keinen Schritt ins Leben thun, ohne auf die Widerlegung seines Glaubens, das sich realisirende Naturgesetz, zu stoßen, was wäre ein solcher Glaube anders, als eine fixe Idee, eine Monomanie, von der doch Millionen ergriffen seyn sollen? Oder vielmehr, der Gläubige, so wie er einen Schritt

ins Leben thäte, widerlegte sofort seinen Glauben durch die That; der echte Gläubige wäre der absolute Quietist, der, wenn ihn hungerte, keine Hand rührte, um sich Speise zu verschaffen, wenn er erkrankte, nicht das Geringste zu seiner Pflege und Heilung thäte, sondern Sättigung und Genesung allein von der Wunderwirkung Gottes erwartete. Die Behauptung, die der Verfasser im Namen des Glaubens zu wiederholten Malen aufstellt: die Vorsehung offenbart sich nur im Wunder, hat nothwendig zu ihrer Kehrseite den andern Satz: wo kein Wunder geschieht, da ist für den Glauben auch keine Vorsehung. Und eine solche Schwäche und Beschränktheit des Glaubens, der der natürliche Zusammenhang eine unübersteigliche Schranke für das göttliche Wirken wäre, wagt der Verfasser dem christlichen Glauben als wesentliches Attribut aufzubürden, ja wie zum Hohne gerade darein seine Stärke zu setzen? Um diese monströse Beschuldigung zu belegen, citirt er sonderbarer Weise zwei Stellen protestantischer Autoren, die ihm sonst als Halbgläubige gewöhnlich nicht dreinreden dürfen, die eine von Hugo Grotius, die aber nur dieß aussagt: Certissimum divinae providentiae testimonium praebent miracula, die andere aus des Arztes Peucer Schrift de praecipuis divinationum generibus, die auch nur behauptet: multa accidunt plurimis hominibus, in quibus mirandi eventus fateri eos cogunt, se a Deo sine causis secundis servatos esse; eine dritte Stelle von L. Vives enthält gar nichts hierher Gehöriges. Hätte der Verfasser sich lieber mit der herrschenden Behandlung der Wunder- und Vorsehungslehre von Clemens und Origenes an bis Luther und Calvin, um von der heiligen Schrift zu schweigen, und mit der besonnenen Einschränkung der religiösen Bedeutung des Wunders, wie er sie bei den angesehensten Kirchenlehrern leicht finden kann, bekannt gemacht! Nicht minder unzweideutig ist hier das Zeug-

niß des christlichen Bewußtseyns in seiner Unmittelbarkeit. Oder wird ein Christ, den die sorgfältigste Pflege und ärztliche Hülfe wiederhergestellt von schwerer Krankheit, Gott nicht danken für seine Genesung a)? Der Verfasser verachtet das theologische Dogma vom Concursus Dei natürlich annehmend als eine „geist- und wesenlose Lehre" (S. 225.). Es ist nicht unsere Meinung, alle Bestimmungen und Formeln dieses Dogma bei den ältern Theologen unbedingt zu vertreten, aber im Wesentlichen ist es der richtige Ausdruck für das Bewußtseyn jedes wahrhaft Frommen von der den natürlichen Zusammenhang überall durchdringenden, aber ihn nicht aufhebenden Gegenwart und Wirksamkeit Gottes. Und daß auch das neue Testament göttliche Vorsehung und natürlichen Zusammenhang keineswegs in das Verhältniß gegenseitiger Ausschließung setzt — nach dem von dem Verfasser der Religion aufgebürdeten Kanon: wo die Natur aufhört, fängt Gott an —, das kann Niemanden, der damit bekannt ist,

a) Der Verfasser verwickelt sich hier übrigens selbst in das Netz seiner widersprechenden Bestimmungen. In der Natur, sagt er S. 180., offenbare sich nur die natürliche, nicht die göttliche Vorsehung, nicht die Vorsehung, wie sie Gegenstand der Religion, denn diese offenbare sich nur im Wunder. Im Widerspruche damit heißt es auf derselben Seite: der religiöse Naturalismus (die Bewunderung der Vorsehung in der Natur) ist allerdings auch ein Moment der christlichen Religion. Und doch wieder auf der folgenden: die natürliche Vorsehung ist in den Augen der Religion so viel als keine. Dieß steigert sich gleich darauf noch dahin: wenn die Vorsehung, welche — von den frommen christlichen Naturforschern so sehr bewundert wird, eine Wahrheit ist, so ist die Vorsehung der Bibel, die Vorsehung der Religion eine Lüge, und umgekehrt. Und doch ist jene auch ein Moment der christlichen Religion! Der Verfasser ruft einmal den Theologen triumphirend, siegestrunken zu: „Widerlegt mich doch!" Aber er läßt sie gar nicht dazu kommen, so fleißig widerlegt er sich selbst.

zweifelhaft seyn. Wenn Christus uns sagt, daß der himmlische Vater die Vögel unter dem Himmel nährt und die Lilien auf dem Felde kleidet, daß ohne ihn kein Sperling zur Erde fällt, daß er seine Sonne aufgehen läßt über die Bösen und über die Guten und regnen läßt über Gerechte und Ungerechte, wenn er uns anweist, Gott um unser täglich Brod zu bitten, sollen wir bei alle dem etwa an Wunder denken? Ebenso, wenn Paulus den Heiden verkündigt, daß Gott Jedermann Leben und Odem gibt? Und was hätte es bei dieser Vorstellung von der Vorsehung für einen Sinn, daß Christus die Jünger ermahnt, in ihrem Wirken für das Reich Gottes klug zu seyn wie die Schlangen? Ja wiewohl Paulus aus göttlicher Offenbarung weiß, daß er auch zu Rom von Christo zeugen soll, so ergreift er doch gegen einen Anschlag der Juden, ihn in Jerusalem zu tödten, Maßregeln der Vorsicht (Apostelgesch. 23, 11., vergl. mit V. 16 f.). Ganz dasselbe ergibt sich aus den in dieser Beziehung merkwürdigen Stellen Apostelgeschichte 27, 22 f., vergl. mit V. 31. Rec. bedarf der Entschuldigung, daß er über so einfache und klare Sachen erst viel Worte macht. Aber die Zuversicht, mit der der Verfasser die entgegengesetzten Behauptungen aufstellt und dann sofort, als wäre Alles in Ordnung, weitere Anklagen der christlichen Frömmigkeit wegen vermessener Subjectivität ꝛc. darauf stützt, ist ganz geeignet, den unbehutsamen Leser irre zu leiten.

Ebenso ist es mit dem Beweise für den Akosmismus des Christenthums bewandt, den der Verfasser aus der christlichen Lehre von der S c h ö p f u n g a u s N i c h t s entnimmt. An einigen Stellen drückt er sich ganz so aus, als hätte diese Formel den Sinn: die Welt sey aus dem Nichts geworden, das Nichts sey ihr Entstehungsgrund, während er sie an andern Stellen ganz richtig so versteht, daß die Welt den Grund ihrer Existenz lediglich in dem Willen Gottes habe. Und nur in diesem Sinne

kann man die obige Bestimmung, die κατὰ ῥητὸν im neuen Testamente gar nicht vorkommt, christliche Lehre nennen. Aber so gefaßt, ist auch gar nicht mehr einzusehen, wie daraus irgend etwas folgen soll für die Nichtigkeit der Welt in der christlichen Vorstellung. Ganz im Gegentheile: verdankt die Welt ihr Daseyn dem Willen Gottes, so hat sie eben darin die Bürgschaft ihrer Realität; denn wenn der Wille Gottes schafft, so spielt er gewiß nicht mit leeren Schemen, mit selbstlosen Accidentien der Einen Substanz, sondern es ist ihm rechter Ernst. — Nicht im Creatianismus, sondern im spinozistischen Pantheismus büßt die Welt die Wahrheit ihrer Existenz ein. —

Es ist ganz dieselbe Willkür, wenn der Verfasser Abhängigkeit der Welt von Gott und Nichtigkeit der Welt geradezu identificirt, z. B. S. 258. Abhängig kann nur seyn, was irgend ein Selbstseyn hat. Niemand wird von einem Steine, einer Pflanze sagen, sie seyen von ihm abhängig. Und am wenigsten kann natürlich in der Abhängigkeit von Gott die Nichtigkeit des Abhängigen enthalten seyn. Sollte Gott nur über Nichtiges, Unwirkliches Herr seyn wollen? Nein, soviel Selbstseyn hat Gott, der Liebhaber des Lebens und der Freiheit, der Creatur gegönnt, daß sie, wie das vorliegende Buch beweist, ihn selbst zu leugnen vermag.

Auch die christliche συντέλεια τοῦ αἰῶνος τούτου konnte von dem Verfasser nur durch arge Mißdeutung zu jenem Zwecke verwandt werden. Eine Vernichtung der Welt liegt nicht darin, sondern nur eine verklärende Verwandlung, eine Aufhebung der gegenwärtigen Weltgestalt, um sie mit einer höhern, herrlichern zu vertauschen. Die Apokalypse und der zweite petrinische Brief sprechen prophetisch von einem neuen Himmel und einer neuen Erde, und Paulus weissagt auch der Natur einen Zustand herrlicher Freiheit. Um in alle dem nur die Verneinung der

Welt zu finden, müßte man eben schon ganz verblendet seyn vom Aberglauben an die gegenwärtige Weltgestalt als die allein und absolut geltende. — Auch die Lehre von der Auferstehung des Leibes widerlegt schlagend jene Auffassung der *συντέλεια τοῦ αἰῶνος*; wie hätte sonst der Verfasser jene Lehre benutzen können, um darauf die Anklage zu gründen, daß dem religiösen Bewußtseyn das jenseitige Leben doch zuletzt nichts Anderes sey als das wiederhergestellte diesseitige Leben? S. 225. 243.

Indessen auch dieses wiederhergestellte diesseitige Leben soll doch in seiner Wiederherstellung zugleich ein anderes seyn. Damit verträgt sich denn doch sehr wohl die Möglichkeit einer entschiedenen Negativität des Christenthums gegen diese gegenwärtige Wirklichkeit und Weltgestalt, namentlich in praktischer Hinsicht. Und hier ist der Vorwurf des Verfassers, insofern er nur auf die geschichtliche Entwickelung des Christenthums bezogen wird, allerdings nicht ganz ohne Grund. Wer wüßte es nicht, daß in der Christenheit der ersten Jahrhunderte eine asketische Weltverachtung, von der es auf den ersten Blick unbegreiflich erscheinen mag, wie sie mit einem weltbildenden Princip aus derselben Wurzel sprießen soll, die vorherrschende Stimmung war? Auch die edelsten Träger der kirchlichen Entwickelung sehen wir dieser Einseitigkeit mit wenigen Ausnahmen ihren Zoll entrichten. Der Kunst ist die Kirche abgeneigt; der wissenschaftliche Geist findet in ihr erst vom dritten Jahrhundert an Pflege, und auch da nur, insofern er sich unmittelbar auf den Gegenstand und die Grundlagen des Glaubens bezieht; gegen das bürgerliche Leben und die politischen Interessen verhält sie sich möglichst gleichgültig und ablehnend; die Verzichtleistung auf eheliches und Familienleben, so wie auf Eigenthum beginnt frühzeitig für eine höhere Vollkommenheit

zu gelten. Und wen könnte das befremden, der die große Aufgabe erwägt, die die Kirche vor allen Dingen zu lösen hatte? Sie hatte gegenüber der schreckenden und verführenden Macht des Heidenthums, von der sie überall umlagert war, ihr göttliches Besitzthum, das Heil in Christo zu behaupten und ihre Feinde für dasselbe zu gewinnen. Und wenn der Geist in seinem durch die Sünde erregten Kriege mit der sinnlichen Natur sich oft nicht anders zu helfen wußte, als daß er seinem Gegner alle Zufuhr abzuschneiden und ihn allmählich auszuhungern suchte, wer müßte den hohen sittlichen Ernst in diesem Verfahren nicht ehren? Was sollte auch das Christenthum der heidnischen Bildung in Wissenschaft, Kunst und allen Verhältnissen des Lebens gegenüber thun? Sollte es etwa diese, so wie sie war, seinem Wesen fremd, unmittelbar in sein Gebiet aufnehmen? Wie hätte es da je zu einer zusammenhangenden Lebensgestaltung kommen können? Sollte an die Stelle der alten eine neue Bildung treten, deren höchstes bestimmendes Princip das Christenthum selbst war, so konnte das nur so geschehen, daß die Kirche sich vorerst von jener entschieden abwandte und sich in das innerste Centrum ihres Lebens zurückzog. Damit aber kam sie natürlich auch zu den allgemein menschlichen Elementen jener Bildung in eine negative Stellung. Zu diesem Resultate wirkte denn allerdings auch bedeutend mit die in jenen Jahrhunderten herrschende Erwartung der nahe bevorstehenden Parusie des Erlösers. Wie diese Erwartung in jener Zeit auf die dogmatische Entwickelung einen mächtigen Einfluß ausgeübt hat, so verdeckte sie der Kirche die ethische Aufgabe, eine neue Weltbildung hervorzubringen.

In der kirchlichen Entwickelung der folgenden Jahrhunderte und noch bestimmter in der des mittelalterlichen Katholicismus lassen sich zwei einander entgegengesetzte Grundrichtungen verfol-

gen, von denen aber der Verfasser eigentlich nur die erste kennen will. Diese setzt die alte Abstraction von der Welt mit energischer Consequenz fort. Die christliche Frömmigkeit verzweifelt hier, das Leben in allen seinen natürlichen Verhältnissen zu bewältigen und zu heiligen; sie fürchtet, sich selbst darin zu verlieren; sie sucht sich zu behaupten durch gänzliche Zurückziehung von diesem Gebiete. Die Berührung mit der Welt und ihren Angelegenheiten gilt für Verunreinigung; die vita contemplativa hat den entschiedenen Vorzug vor der vita activa; die Askese in ihren mannichfachen Formen, der Cälibat, das Mönchsthum, das Anachoretenleben und die Bewunderung und Verehrung der Zeit für diese selbsterwählte Heiligkeit, das sind die Producte dieser Richtung. Hier stehen göttliches Wirken und creatürliche Thätigkeit unter einander in unaufgelöstem Gegensatze; sie schließen sich wechselseitig aus; während die Welt negirt wird, tritt sie, in der ängstlichen Scheu des frommen Gemüthes vor der Welt, Gott auf dualistische Weise als das schlechthin Undurchdringliche gegenüber. Ihre consequenteste und tiefste Entwickelung hat diese Richtung in der Mystik, der gebornen Feindin aller natürlichen Vermittelung, gefunden. Ihre antikosmische und akosmische Tendenz zeigt sich in dem, was ihr für den vollkommenen, den eigentlich normalen Zustand gilt, in der mystischen Ekstase, in welcher die Seele, die Existenz einer Welt vergessend, sich unmittelbar in Gott versenkt, in dem Abgrunde Gottes untergeht. Darum hat auch die Mystik an sich, trotz ihrer Gottinnigkeit, keine eigentlich reformatorische Kraft; sie löst sich alle Probleme des Lebens auf dieselbe einfache Weise, dadurch daß sie die Augen dagegen verschließt (μύω), dadurch daß sie, die Arbeit ablehnend, sich in die genußreiche Ruhe ihres unmittelbaren Verkehrs mit Gott zurückzieht. Im Gebiete dieser Mystik kommt denn auch wohl jene schwärmerische

Vorstellung vor, welche der Verfasser zum Wesen der christlichen Frömmigkeit überhaupt rechnet: — daß der Fromme auch in den natürlichen Verhältnissen des menschlichen Lebens Alles von der unmittelbaren Wunderwirkung Gottes zu erwarten habe; natürlich auch hier nur sehr selten, da nur sehr wenige Menschen eine so exaltirte Phantasie haben, daß sie ihnen den steten Widerspruch der äußern Wirklichkeit mit dieser Forderung des Gemüths zu verbergen vermöchte. Dahin gehört z. B., wenn Makarius, der älteste christliche Mystiker, der uns bekannt ist, in der 48. Homilie ausführt: nur den Schwachen und Ungläubigen habe Gott für ihre Krankheiten Aerzte und Arzneimittel verordnet, der Mönch solle unbekümmert um jene nur zu dem Arzte seiner Seele seine Zuflucht nehmen.

Von der andern Seite aber konnte sich dem Bewußtseyn der Kirche ihr Beruf, die Welt dem Dienste Gottes anzueignen, alle wesentlichen Verhältnisse des menschlichen Lebens zu heiligen, unmöglich entziehen. Hieraus entspringt die zweite Richtung, in der wir die Kirche mitten in die Welt eintreten sehen, um sie, nicht bloß die Personen, sondern die Zustände, Thätigkeiten, Verhältnisse, zu erobern für das Reich Gottes. Aber weil jene Abstraction von der Welt für die höhere Vollkommenheit gilt und somit das überwiegende Interesse und die edelsten Kräfte der Kirche an sich zieht, vermag die andere Richtung nur in schwacher und ungenügender Weise ihr Princip zu realisiren. Sie muß sich begnügen, der Welt den äußern Stempel ihrer Angehörigkeit an die Kirche aufzudrücken. So mannichfaltig die frommen Leistungen und guten Werke sind, die die Kirche zu jenem Zwecke anordnet — Fasten, andere Büßungen, Hersagen vorgeschriebener Gebete, Wallfahrten, Allmosen, Geschenke und Stiftungen an Kirchen, Klöster, Heiligenbilder, Stiften von Seelenmessen &c., — und so breit der

Raum ist, den sie im Leben einnehmen, so bleiben sie doch als etwas Besonderes, Aeußerliches neben den natürlichen Elementen des Lebens stehen, ohne sie innerlich zu durchdringen. Den Dualismus eines profanen und eines heiligen Lebensgebietes vermag die Kirche des Mittelalters nicht zu überwinden; er ist das bestimmende Princip des Katholicismus und kommt vielfach und oft auf die seltsamste Weise in dem unmittelbaren Zusammenseyn und Ineinanderübergehen von weltscheuer Askese und Verweltlichung, von mönchischer Frömmigkeit und weltlicher Herrschsucht, von heiligem Eifer und profaner Schlauheit, von begeisterter Andacht und kalter Berechnung zum Vorscheine.

Der Protestantismus konnte diesen Zwiespalt nur lösen und das entzweite Leben in Eins zusammenfassen, indem er in die innerste Tiefe des christlichen Bewußtseyns zurückging. Dieser Rückgang geschah dadurch, daß die Rechtfertigung durch den Glauben sein Princip, der unerschütterliche Haltpunkt seines religiösen Lebens wurde. Indem nun der Christ seine Zuversicht vor Gott nicht auf jene äußerlichen Werke setzt, auch nicht auf jene Zurückziehung von der Welt, die, während der Asket so recht mitten im Centrum religiöser Innerlichkeit zu seyn meint, doch nur eine andere Aeußerlichkeit ist, wird er sich in den natürlichen Verhältnissen des menschlichen Lebens der göttlichen Ordnung, die sie gegründet, ungestört bewußt, und weiß sich in Ehe, Familie, bürgerlichem Beruf und Erwerb in eben so gottgefälligem Stande, als nur ein anderer seyn kann, der der Betrachtung des Göttlichen, der Uebung des Gottesdienstes direct gewidmet ist a). Es ist die unmit-

a) Wenn dieser Gedanke in Luther's Schriften, besonders in seinen Predigten unzähligemal vorkommt, wie dürfte man dem Reformator, weil er einmal im großen Katechismus die Fähigkeit, ohne Ehe zu leben, sublimis et supernaturalis gratia genannt

telbarste Gegenwart der Religion im ganzen Leben, die der Protestantismus erstrebt. Keine wesentliche Thätigkeit, kein Verhältniß ist ihm an sich profan; nur das Subject kann es profaniren; die Aufgabe kann nur seyn, es der ihm zu Grunde liegenden göttlichen Ordnung gemäß darzustellen und von dem Verderben der Sünde zu reinigen. So der das ganze Leben umfassenden und heiligenden Gnadenoffenbarung Gottes sich gewiß, bedarf der Protestantismus auch nicht mehr der äußerlichen Wunder; diese können für ihn nicht mehr die Bedeutung haben, die ihnen im Katholicismus eignet, für den sich in ihrer stetigen Fortdauer die postulirte göttliche Autorität der Kirche bewähren muß (nach Bellarmin, de ecclesia, lib. IV. c. XIV.); die Producte der mittelalterlichen Phantasie verschwinden vor einer unbefangenen Betrachtung, und das Wunder tritt in die Sphäre zurück, für die es von Gott geordnet ist, in die Sphäre der Gründung der christlichen Kirche. Damit verschwinden denn auch die Hemmungen, die allerdings in der steten Wundererwartung des mittelalterlichen Katholicismus einer umfassendern Entwickelung der Naturwissenschaften entgegenstanden; die Kirche löst im Protestantismus selbst den Bann, unter dem die weltlichen Wissenschaften lagen. So verkehrt es ist, den Ursprung der Reformation aus der sogenannten Wiederherstellung dieser Wissenschaften ableiten zu wollen, so ist doch das

---

hat, mit Strauß die Ansicht zuschreiben, daß dem auch innerlich reinen Ehelosen der Vorzug vor dem Verehlichten gebühre? (Dogm. I. S. 49.) Auch widerspricht Strauß sofort seiner eigenen Behauptung, indem er gleich darauf (S. 51.) den Reformatoren den Grundsatz beilegt, daß Ehe das Höhere gegen Cälibat sey, wo man doch nach dem Zusammenhange unmöglich an bloß scheinbaren Cälibat denken kann. Sagte übrigens die erste Behauptung nach dem wahren Sinne der Reformatoren zu wenig, so sagt die zweite zu viel von der Ehe.

gleichzeitige Hervortreten beider Tendenzen nicht zufällig und ihr in einander greifendes Wirken nicht ein zusammengezwungenes Bündniß. Der Protestantismus fordert nicht bloß die freie Entwickelung der Wissenschaft innerhalb seines eigenthümlichen Gebietes, also als Theologie, sondern er will auch die Freiheit der übrigen Wissenschaften, die seinen religiösen Inhalt nicht unmittelbar berühren; er muß sie wollen, auch auf die Gefahr hin, mit ihnen in mancherlei schwierige Verhältnisse und lästige Reibungen zu gerathen; er muß sie wollen, schon darum, weil er nicht durch Druck und Zwang, sondern nur durch die Macht der Wahrheit in der freien Ueberzeugung herrschen will; und wenn die orthodox-protestantische Theologie nur zu bald in ihrem eigenen Gebiete dieser freien Fortentwickelung entsagt und zugleich gegen andere Wissenschaften eine beschränkende und exclusive Stellung angenommen hat, so hat sie in dieser Beziehung den großen geschichtlichen Beruf, der dem Protestantismus geworden ist, verkannt und durch das Versäumniß organischer Fortbildung die maßlosen, excentrischen Bewegungen vorbereiten helfen, mit denen die evangelische Kirche seit dem letzten Drittel des vorigen Jahrhunderts immerfort zu kämpfen hat.

Man sollte nun erwarten, diese freie Stellung zu Leben und Wissenschaft, wie sie dem Protestantismus wesentlich ist und wie sie auch in der neuern Theologie, die der Verfasser die gläubige nennt, ihr Recht mit Entschiedenheit geltend gemacht hat, müßte wenigstens im Vergleiche mit der katholischen Entwickelung dem Verfasser einige Anerkennung abgewinnen. Weit gefehlt, sondern darauf ist er am allerübelsten zu sprechen; da sind ihm die ersten Jahrhunderte und der mittelalterliche Katholicismus noch viel lieber; wenn es gilt, zu ermitteln, was Christenthum sey, so haben sie die entscheidende Stimme; seine Belege entnimmt er vornehmlich von einigen Theo-

logen des Mittelalters, besonders natürlich von den Mystikern, am liebsten von Bernhard und Pseudo-Bernhard, wobei denn jeder Ausbruch des mystischen Affects sofort zum Dogma gemacht wird. In der Theologie unserer Kirche dagegen, namentlich der neuern, sieht er nichts als Halbheit, versteckten Unglauben, Lüge und Heuchelei; dem Protestantismus kann er es nicht verzeihen, daß er nicht an die Continuität der Wunder in der Kirche glaubt, daß er nicht überall Gotteserscheinungen sieht a); er verhöhnt ihn, daß er — im Gegensatze gegen die Verehrung des himmlischen Weibes — das irdische Weib mit offenen Armen in sein Herz aufgenommen; mit Verachtung wendet er sich von „dem modernen Christenthum" ab und kehrt zurück „mit heiliger Scheu zur verkannten Wahrheit der keuschen Klosterzelle" (S. 218.). Zur Wahrheit? Ist denn dem Verfasser diese mönchische Frömmigkeit objective Wahrheit? Nichts weniger, sondern durch und durch Irrthum, pure Tollheit; aber in dieser Tollheit ist doch noch Consequenz, Methode, und so gehört ihm zur subjectiven Wahrheit der Religion „die keusche Klosterzelle." Nun sehen wir wohl, wie der Protestantismus den speciellen Zorn des Verfassers gegen ihn entwaffnen könnte — wenn er mit Verstand, Wissenschaft und geistiger Bildung bräche, wenn er allem Aberglauben und allen crassen, sinnlichen Vorstellungen Thor und Thür öffnete, noch besser, wenn er die Seinen geradezu hinaustriebe aus der Welt in Kloster und Wüste; dann wären die unbequemen, störenden Elemente aus dem Wege; von einem christlichen Staate, einer christlichen Ehe, einer christlichen Wissenschaft, einer christlichen

a) Im Gebiete des Protestantismus nimmt der Verfasser noch am meisten Notiz von den Productionen der Brüdergemeinde, sehr begreiflich, weil in ihnen eben Gemüth und Phantasie ganz unbeschränkt herrschen und allerlei wunderliche Extravaganzen hervorgetrieben haben.

Kunst — Dinge, die dem Verfasser so außerordentlich widerwärtig sind — wäre dann nicht mehr die Rede, und die weltlichen Interessen könnten sich ganz ungenirt tummeln. Es ist nichts weiter als der antireligiöse Fanatismus des Verfassers, der die Religion durchaus fanatisch haben will. Das Christenthum muß ja fanatisch seyn gegen das Diesseits; wie ließe sich dieses sonst als Hauptgeschütz gegen dessen fatales Jenseits brauchen? Daß dieß nun der Protestantismus und seine gläubige Theologie nicht in gehörigem Maße seyn will, das ist natürlich sehr unbillig von ihm, ja lauter Lüge und Heuchelei.

Wenn dem Protestantismus, darum weil er jene asketische Weltflucht und jenes unverwandte Hinstarren auf die göttlichen Dinge nicht für die wahre Vollkommenheit des christlichen Lebens halten mag, geheime Abtrünnigkeit vom Christenthum oder Abschwächung seines Gehalts vorgeworfen wird, so wird derselbe, so lange über das Wesen des Christenthums nicht bloß nach dem Urtheile des christlichen Alterthums oder Mittelalters, sondern vor Allem nach dem neuen Testament entschieden wird, über diesen Vorwurf sich leicht beruhigen können. Der, dem ein frohes hochzeitliches Mahl mehr als einmal zum Bilde für die Herrlichkeit des Himmelreiches gedient, der die Theilnahme an einem solchen Mahle in Kana, so wie an den Gastmählern der Pharisäer und Zöllner nicht verschmäht hat, der seine nicht fastenden Jünger wider die fastenden Pharisäer und Johannesjünger vertheidigen mußte, den die Verleumdung seiner Feinde ἄνθρωπος φαγὸς καὶ οἰνοπότης nennen konnte, der kann unmöglich ein Asket etwa in der Art seines ekstatischen Nachahmers, des Franciscus von Assisi gewesen seyn. Besonders merkwürdig ist noch, daß Christus selbst vom Gebete seiner Jünger ein völliges Vergessen ihrer weltlichen Bedürfnisse nicht erwartet und for-

dert; die vierte Bitte des Vaterunser ist darauf gerichtet, und es ist sehr charakteristisch für die Religiosität des Mittelalters, daß es, frömmer als Christus, diese Bitte fast durchgängig mystisch auslegt. Wenn ferner Petrus und andere Apostel, wie wir aus 1 Kor. 9, 5. sehen, sich von ihren Frauen auf ihren Missionsreisen begleiten ließen, so war auch das apostolische Christenthum keine düstere Abwendung von den natürlichen Gütern des Lebens, wie denn Paulus selbst dieses Mißverständniß des Christenthums mit dem größten Nachdrucke bekämpft (Kol. 2, 20 — 23.). Daß es eben so wenig ein Zurückziehen von der unverdrossenen Arbeit im irdischen Berufe war, beweist des apostolischen Zeltmachers eigenes Beispiel, so wie seine ernsten Anweisungen in dieser Beziehung, z. B. 1 Thessal. 4, 11., seine strenge Rüge frommer Müßiggängerei und Vielgeschäftigkeit, 2 Thessal. 3, 10 — 12. Ja gerade darin, daß der Sohn Gottes wahrhaft in die natürlichen Zustände und Verhältnisse des Lebens eingetreten und nicht bloß an seinen Thätigkeiten, sondern auch an seinem Genuß unbefangen Antheil genommen, lag für das christliche Bewußtseyn die mächtigste Mahnung, hier nichts für an sich unrein oder gemein zu achten. Die weltverachtende Asketik im ethischen Gebiete führt nothwendig zu einem gewissen Doketismus im Dogma, wie denn beide zu ihrer eigentlichen Wurzel eine dualistische Weltanschauung haben.

Ueber 1 Kor. 7., worauf der Verfasser sich besonders stützt, um dem Christenthum eben diese Weltanschauung und als weitere ἀκμή eine völlige Weltverneinung aufzubürden, haben besonnene Ausleger längst das Nöthige und Genügende gesagt. Aber in gründlicher Verachtung der „theologischen Bibelstellengelehrsamkeit" stellt der Verfasser nichtsdestoweniger als christliche Ansicht dieses auf, daß die Ehe, wiefern sie auf den Geschlechtstrieb sich gründe, ehrlich herausgesagt, ein Product

des Teufels sey (S. 416.). Doch der Verfasser scheint selbst zu erschrecken vor dieser überfrechen Verleumdung des Christenthums; der Christ, fährt er fort, habe freilich gesagt, daß den Reinen Alles rein, daß alle Creatur als Geschöpf Gottes gut sey. „Der Christ" hat inzwischen noch mehr gesagt; er hat, und zwar an derselben Stelle, auf welche der Verfasser mit den letzten Worten anspielt, gesagt, daß es eine Teufelslehre sey, wenn Jemand verbiete, ehelich zu werden (1 Tim. 4, 1 — 3.); wie würde „der Christ" es genannt haben, wenn ihm Einer die Ehe zu einem „Producte des Teufels" gemacht hätte? Doch der Verfasser beweist seine Beschuldigung; aus demselben Munde, der jenen Satz ausgesprochen, sey der entgegengesetzte gekommen, „daß wir Alle von Natur (φύσει) Kinder des Zornes Gottes sind." Keinesweges; wir waren Kinder des Zornes φύσει, heißt es Eph. 2, 3., und aus diesem Imperfectum, so wie aus dem Zusammenhange der Stelle ergibt sich ein anderer Sinn des φύσει, als der Verfasser annimmt. Doch was Bibelstellen? „Wäre wirklich und wahrhaft das Natürliche als das Gute anerkannt, so würde das Christenthum mit allen seinen übernatürlichen Lehren und Gnadenmitteln zusammenstürzen, als welche eben die Verdorbenheit der Natur zur Voraussetzung haben." Wir wollen hier nicht wiederholen, was schon Augustinus im zwölften Buche der Civitas und sonst sehr scharfsinnig und im Wesentlichen befriedigend aus einander gesetzt hat, wie der Begriff der Verdorbenheit der Natur gerade dieses in sich enthalte, daß die Natur und das Natürliche an sich gut sey. — Wie willkürlich übrigens der Verfasser mit der heiligen Schrift umgeht, davon mag hier als Beispiel die Behauptung stehen, daß der Ausspruch Christi von der Ehe: was Gott zusammengefügt, das solle der Mensch nicht scheiden, sich nur auf das alte Testament beziehe! Und gleich darauf

wird die unergründlich widersinnige Ansicht vorgetragen, daß Christus gerade darum die Heilighaltung der Ehe gefordert und diese mit dem Nimbus der Unauflöslichkeit umgeben habe, um, wenn dieses Uebel doch einmal nicht ganz abgeschafft werden könne, es doch wenigstens so viel als möglich zu beschränken (S. 219.). Fürwahr eine sinnreiche Art, die Ehe, die „an sich eine Sünde" ist, dadurch einzuschränken, daß sie als göttliches Institut geheiligt wird! Hiernach war es unstreitig nur übertriebener Eifer für die Beförderung der Ehe, wenn Rehabilitatoren des Fleisches gewünscht haben, daß alle ehrlichen Bündnisse nur auf einige Jahre geschlossen würden. Was der Verfasser hier noch weiter sagt über die nothwendige Rivalität zwischen der Liebe zu Gott und der ehelichen Liebe nach christlichen Begriffen, so wie über die nothwendige Ausschließung der letztern von der Erde, weil sie ja durch Luk. 20, 35. 36. vom Himmel ausgeschlossen sey, ist so erstaunlich haltlos, daß wir kein Wort darüber verlieren mögen.

Mehr Schein hat es, wenn der Verfasser, um zu beweisen, daß die wesentliche Tendenz des Christenthums eine akosmische und antikosmische sey, daß es das Princip der Bildung nicht in sich habe, sich auf die im Urchristenthume herrschende Erwartung eines nahe bevorstehenden Weltendes beruft. Daß die Apostel diese Erwartung gehegt haben, behauptet der Verf. ganz mit Recht; eine unbefangene Auslegung ihrer Schriften kann zu keinem andern Resultate kommen. Auch wird man nicht leugnen können, daß sich dadurch gewisse Momente in der sittlichen Aufgabe des Christenthums ihrem Blicke und Interesse entziehen mußten, natürlich dieselben, an denen das Christenthum damals noch nicht unmittelbar zu arbeiten hatte. Aber der Verf. braucht mehr; er behauptet, daß diese Erwartung auch nothwendig aus dem Glauben an Christus sich ergeben habe; das Urbild,

der existirende Begriff der Menschheit, der himmlische, sündlose Mensch, die unmittelbare Identität der Gattung und Individualität könne nur das Ende der Geschichte seyn (S. 204. 413.). Daraus würde denn freilich, unter Anderem erhellen, welch' ein ungeheurer Widerspruch es ist, jetzt noch an Christum glauben zu wollen; das Christenthum widerlegte sich immerfort gerade dadurch, daß es fortdauert; wo denn freilich wieder unerklärlich bliebe, wie doch wenigstens das Mittelalter ungeachtet dieses Widerspruches einen so zuversichtlichen, unerschütterlichen Glauben „mit Feuer im Leibe" gehabt, ja wie es längst in seinem Gebiete die Beschuldigung, daß das Christenthum kein Bildungsprincip in sich habe, durch die That, durch die von ihm bewirkte christliche Sittigung der Völker, durch seine mächtigen, aus dem Principe des Christenthums entsprungenen Schöpfungen im gemeinsamen Leben, in Kunst und Wissenschaft schlagend zu widerlegen vermocht hat. Der Grund des Verf. beruht, wie man sieht, ganz auf jener besonders durch Strauß aufgekommenen Behandlung der Christologie nach den Kategorien von Individuum und Gattung, in deren schlüpfrige Geleise sich auch die speculative Theologie viel zu arglos hat hineinziehen lassen. Christus ist nicht der concret gewordene, nach allen seinen Bestimmungen in Ein Individuum concentrirte Gattungsbegriff; doch wenn er es auch wäre — den die Geschichte nicht hervorgebracht hätte, wie sollte sie mit dessen Erscheinung ihre Aufgabe gelöst haben? Aber was bleibt denn der Geschichte noch zu thun übrig, wenn das Vollkommene erschienen ist? Christus antwortet selbst auf diese Frage, wenn er mit weltüberschauendem Blicke sein Werk mit einem Sauerteige vergleicht, der unter drei Scheffel Mehl gemengt wird, um diese Masse allmählich ganz zu durchsäuern. Und in diesem einfachen Gleichnisse liegt die Wahrheit, die das hier angeregte Problem löst, zu-

gleich die Bürgschaft für die Möglichkeit einer christlichen Ethik, die der Verf. natürlich leugnen müßte. Die christliche Religion will keineswegs für sich allein und auf ausschließende Weise Gesammtinhalt des Lebens seyn. Wollte sie dieß, so würde es ihr nicht bloß an einem Principe der Bildung mangeln, sondern sie würde nothwendig zerstörender Fanatismus. Vielmehr setzt sie einen anderweitigen Lebensinhalt mit mannichfachen Bildungstrieben voraus, dem sie sich nicht als exclusiver Mysticismus entgegenstellt, sondern den sie — nicht mit Einem Schlage, sondern in fortschreitendem Processe, es ist die höchste Aufgabe der Geschichte von Christo an — innerlich durchdringt und sich aneignet, indem sie ihn um einen Alles beherrschenden Centralpunkt sammelt a). Auch in dieser Beziehung gilt von ihr: sie ist nicht gekommen aufzulösen, sondern zu bestätigen und zu vollenden. Und daß die Religion für sich nicht der einzige Inhalt des Lebens seyn kann, sondern eine Fülle anderer Elemente in sich aufzunehmen hat, das betrachtet das gesunde christliche Bewußtseyn nicht als ein nothwendiges Uebel, als eine fatale Schranke, in die man sich finden müsse, weil man sie nicht heben könne — dadurch würde es in der That die göttliche Weltschöpfung leugnen und sich mit seiner eigenen Existenz in Widerspruch setzen. Auch die Seligkeit der Vollendeten ist im Sinne des Christenthums keineswegs als ein unverwandtes Hineinstarren in die Sonne des göttlichen Wesens, als ein

a) Das Mittelalter hat in dieser Aneignung unstreitig Bedeutendes geleistet, doch gehemmt von einer gewissen Beschränktheit und überwiegender Aeußerlichkeit seines Verfahrens. Der Protestantismus mußte seinen Mittelpunkt tiefer innen nehmen und damit den weltlichen Elementen des Lebens freieren Raum zu ihrer Bewegung gewähren, um einen weiteren Kreis von reicherem Inhalt umfassen zu können. Aber in den drei Jahrhunderten seiner bisherigen Geschichte liegen nur die ersten Anfänge von der Lösung dieser Aufgabe vor.

Zustand, wo nichts ist außer Gott und der Seele, wie der Verf. es darstellt (S. 256.), zu denken; die heilige Schrift führt nicht von fern auf diese Vorstellung. — Allerdings ist die Religion nur da wirklich, wo sie das schlechthin Höchste im Menschen ist, aber eben darum nicht der ausschließende Inhalt seines Bewußtseyns und Interesses, sondern das allbeherrschende Princip, das die ganze Masse durchbringende Ferment. Ist sie dieß wirklich geworden, so ist das offenbar auch eine höhere, mächtigere Existenz der Religion im Menschen, als wenn sie sich nur durch möglichste Ausschließung aller anderen Lebenselemente zu behaupten vermag. Darin übrigens hat der Verf. ganz Recht, daß die Religion das, was er als ausschließlichen Zweck der Cultur setzt, einen irdischen Himmel im Gegensatze gegen den religiösen Himmel zu realisiren (S. 295.), nicht anzuerkennen vermag; mit dergleichen Wahnsinn kann sie nur ein tiefes Erbarmen haben.

Die göttlich bildende und heiligende Macht des religiösen Princips wird nun im Christenthume, weil es das menschliche Leben in seiner Natürlichkeit als ein gottentfremdetes und von der Sünde verunreinigtes vorfindet, näher bestimmt als eine umbildende und reinigende Macht. Und hier ist es, wo jene Negation der Welt, die der Verf. zum Grundcharakter des Christenthums machen will, ihre nothwendige Stelle hat. Nur durch eine energische, praktische Abstraction ist der Uebergang aus der verderbten Natürlichkeit in ein neues Leben möglich; der Anfang ist nur gründlich, wenn er eine entschiedene, die Welt hinter sich werfende Hingebung an Christus ist. Und hierauf beziehen sich die Aussprüche, die der Verf. am scheinbarsten für seine Darstellung aus den Evangelien anführen konnte — folge du mir und laß die Todten ihre Todten begraben — so Jemand zu mir kommt und hasset nicht seinen Vater, Mutter, Weib,

Kinder, Brüder, Schwestern, auch dazu sein eignes Leben, der kann nicht mein Jünger seyn, und Aehnliches. Aber bei dieser Abstraction soll es nicht bleiben; die gewonnene Freiheit von der Welt wendet sich der Welt wieder zu, um sie dem Dienste Gottes anzueignen und in ihr die göttlich geordneten Pflichten zu erfüllen. Man kann die Mystik die gewaltsame Fixirung des Momentes der Bekehrung nennen.

Der Verf. wird freilich sagen: Das ist ja doch nichts Anderes als jene unwahre geistige Freiheit, die nicht in die That übergeht, die sich nicht sinnlich bewährt. „Ein Mensch, der an den irdischen Schätzen das geistige Interesse wirklich verloren, der wirft sie auch bald zum Fenster hinaus, um vollkommen sein Herz zu entledigen" (S. 216.). So gefaßt, müßte er indessen den Philosophen denselben Vorwurf machen, wie den Christen, und nur die rohen Weltmenschen behielten Recht. Darin kommt Spinoza (z. B. de intellectus emendatione, zu Anfang) mit dem Christenthum überein, daß er die irdischen Güter nicht als Selbstzweck, sondern als Mittel betrachtet wissen will; nur daß beide den Zweck verschieden bestimmen. Und daß der Religiöse bestimmte Zwecke verfolgt, das hat ja der Verf. selbst früher (S. 70.) zu dessen Wesen gerechnet; und hier soll gerade die religiöse Consequenz ihn nöthigen, so zweckwidrig, so toll zu handeln? —

Ueber ein paar andere Punkte, die hier noch besonders zur näheren Erörterung reizen, müssen wir uns auf einige Bemerkungen beschränken.

Der eine ist die schon in der Einleitung aufgestellte, dann an verschiedenen Stellen des Buches näher entwickelte Behauptung, daß, was die Religion von Gott prädicire, nichts Anderes sey, als Prädicat des menschlichen Wesens, nur befreit von der Schranke, welche im menschlichen Individuum an ihm hafte, woraus auf's

evidenteste Folge, daß Gott überhaupt nichts Anderes sey, als das vergegenständlichte, als Wesen eines andern Wesens vorgestellte **menschliche Wesen**. Und darin eben — führt der zweite Theil aus —, daß das menschliche Wesen als ein anderes, apartes, vom Menschen unterschiedenes, ja entgegengesetztes Wesen vorgestellt wird, soll das böse Princip der Religion, die Quelle alles von ihr angerichteten Unheils liegen.

In der obigen Behauptung ist dieses Wahre, daß, so weit mit unsern Begriffen von Gott eine positive anschauliche Vorstellung verbunden ist, sie an der Analogie des göttlichen Wesens mit dem Wesen des Menschen haften. Und allerdings sind das gerade diejenigen Bestimmungen, an denen die Religion das lebendigere Interesse nimmt, eben darum, weil sie davon eine positive Vorstellung hat. Und dieß gilt nicht minder von der religiösen Gotteserkenntniß, die aus geschichtlicher Offenbarung sich entwickelt, als von derjenigen, die von der Quelle geschichtlicher Offenbarung abstrahirt; auch die Empfänglichkeit der menschlichen Erkenntniß für diese Offenbarung ist durch jenes Gesetz bestimmt. Die Anerkennung dieser Schranke unserer Gotteserkenntniß ist auch so wenig etwas Neues in der christlichen Kirche, daß schon der Apostel Paulus sie ausgesprochen hat; er sagt 1 Kor. 13, 12. von unserer gegenwärtigen Erkenntniß der göttlichen Dinge, daß sie ein Sehen im Spiegel auf räthselhafte Weise sey a).

a) Ich muß auch nach dem, was **Rückert** und andere Interpreten gegen diese und für eine andere Auffassung des ἔσοπτρον gesagt haben, die obige für die natürlichere halten, 1) weil ἔσοπτρον sonst im N. T. (Jak. 1, 23.), so wie in den alttestamentlichen Apokryphen (Weisheit 7, 26. Sirach 12, 13.) nur in der Bedeutung „Spiegel" vorkommt; 2) weil dann der Gegensatz des Folgenden: τότε δὲ πρόσωπον πρὸς πρόσωπον viel bestimmter und anschaulicher wird; 3) weil so die grammatische Form des ἐν αἰνίγματι sich besser rechtfertigt. **Rückert** hat mich nicht überzeugt, daß bei seiner Auffassung des δι' ἐσόπτρου es nicht εἰς αἴνιγμα heißen müßte.

Dieser Spiegel ist das Wesen des Menschen. Die Entscheidung über die Objectivität der so bedingten Erkenntniß Gottes hängt, wie von selbst erhellt, von der Frage ab, ob jene Analogie des göttlichen Wesens mit dem Wesen des Menschen bloß die Dignität einer subjectiven Vorstellung oder ob sie Realität habe. Für das Letztere entscheidet die tiefsinnige und beziehungsreiche Lehre der Religion, daß der Mensch das Ebenbild Gottes an sich trage. Darauf beruht seine qualitative Erhabenheit über alle Naturwesen, darauf seine Fähigkeit und Bestimmung zur Religion, zur Erkenntniß Gottes. Hiermit stimmt überein das bekannte Wort Jacobi's: Den Menschen erschaffend theomorphisirte Gott; nothwendig anthropomorphisirt darum der Mensch. Der Verfasser muß dieses Verhältniß natürlich geradezu auf den Kopf stellen: „Erst schafft der Mensch Gott nach seinem Bilde, und dann erst schafft wieder dieser Gott den Menschen nach seinem Bilde" (S. 151.). — Ist im Menschen Gottes Ebenbild, so ist in Gott Menschenähnlichkeit; in seinem Wesen sind die vollkommenen Urbilder der Bestimmungen enthalten, die im geistigen Wesen des Menschen auf abbildliche, unvollkommene Weise gesetzt sind.

Aber der Verfasser setzt, um zu dem obigen Ziele zu gelangen, nicht bloß ganz willkürlich, als verstände sich das von selbst, voraus, daß jener Analogie keine objective Bedeutung zukommen könne, sondern er läßt dabei auch gänzlich unberücksichtigt, daß das Christenthum die Prätension, in dieser Erkenntniß die Totalität des göttlichen Wesens zum Objecte zu haben, ausdrücklich zurückweist. Paulus sagt an der angeführten Stelle von dieser Erkenntniß: ἐκ μέρους γινώσκομεν. Und daß die zum Grunde liegende Analogie sich nur auf Momente des göttlichen Wesens bezieht, ist auch eigentlich schon in dem Begriffe der Wesensähnlichkeit enthalten. Der

wahre Begriff der Unendlichkeit Gottes besteht eben in der unerschöpflichen Fülle positiver Bestimmungen seines Wesens, die er in seinem absoluten Selbstbewußtseyn umfaßt. Einige Strahlen aus dieser Fülle sind zu uns gedrungen; das Ganze wird uns dann offenbar, wenn unser Wissen ein schauendes wie das göttliche geworden ist. Auch Spinoza, der zu den Ansprüchen neuerer Speculation auf ein absolutes Wissen wohl eigentlich den ersten Impuls gegeben, lehrt doch, daß es außer den beiden uns allein erkennbaren Attributen der Substanz, Denken und Ausdehnung, noch unzählige andere gebe, Ethica p. I. def. 6. prop. 10. schol. p. II. prop. 1. — Daß die alte und neue Theologie diesen Begriff der Unendlichkeit Gottes zu verkennen pflegt, hat seinen Grund hauptsächlich in der abstracten Auffassung der simplicitas essentiae divinae, durch welche, consequent durchgeführt, das göttliche Wesen allerdings zu jenem reinen prädicatlosen Seyn herabgesetzt wird, welches = nichts ist. —

In dem Abschnitt über den Widerspruch von Glauben und Liebe und in den darauf bezüglichen Anmerkungen im Anhange begegnet uns ein grauenvolles Gemisch von Zügen, die dem Christenthume wirklich angehören und die nur die totale Entfremdung von aller Religion tadeln kann, von nothwendigen Bedingungen seiner historischen Existenz als Kirche, von willkürlichen Consequenzmachereien des Verfassers und von Entstellungen des Christenthums durch den Fanatismus und die weltliche Politik vieler seiner Bekenner. Wer leugnet, daß das reißende Thier im Menschen, wie es außerhalb der Kirche Ströme von Blut vergießt, um seine Gier nach irdischem Besitze, nach Ehre und sinnlicher Lust zu befriedigen, auch in das Gehege der Kirche eingebrochen ist und da als rabies Paparum, Principum, Episcoporum, Theologorum in Kreuzzügen gegen Albigenser und Ste-

dinger, in Verbrennungen von Ketzern und Verfolgungen von Heterodoxen sein Wesen getrieben hat? Haben einige große Kirchenlehrer, würdige Repräsentanten des christlichen Geistes in andern Beziehungen, dieses Unwesen gefördert, gebilligt, so haben sie das, wer sie immer seyn mögen, hinter dem Rücken des Christenthums auf ihre eigne Rechnung gethan. Auch läßt sich ihre Verirrung nicht dadurch rechtfertigen, daß man sie ganz auf Rechnung der zu ihrer Zeit herrschenden Ansichten oder des gewaltigen Dranges der einmal gewordenen geschichtlichen Verhältnisse schreibt. Ueber dem Wechsel der Sitten und sittlichen Zeitansichten stehen die ewigen Gesetze der Sittlichkeit und protestiren in jedem wohlgeordneten Bewußtseyn nachdrücklich gegen dergleichen unreine Vermischung des Innerlichen und Aeußerlichen; und hat der Glaube keine ihm geziemenden Mittel mehr, um schwierige geschichtliche Conflicte zu lösen, so soll er auf den Herrn der Kirche vertrauen, der sein Werk auf Erden, ohne der falschen Klugheit oder ungestümen Gewalt seiner zudringlichen Diener zu bedürfen, zu schirmen wissen wird. Wenn aber der Verfasser jene Verirrungen dem Wesen des Christenthums selbst als nothwendige Consequenzen desselben zur Last legt, so müssen wir dieß so lange für eine aller Wahrheit ermangelnde Blasphemie halten, bis er seine Beschuldigung z. B. mit Luk. 9, 55. 56. 23, 43. in Einklang gebracht hat. Freilich dürfte ihm auch dieß nicht schwer werden bei der schrankenlosen Willkür der Exegese, mit der er z. B. von dem Gebote der Feindesliebe sagt, es beziehe sich nur auf Privatfeindschaften unter Christen, nicht auf ungläubige Feinde! (S. 345.)

Doch der Verfasser will beweisen, daß im Wesen des christlichen Glaubens selbst ein der Liebe widerstreitendes Princip liege, daß er nothwendig den Un-

gläubigen hasse und verfolge a). Wie? der Glaube, der zu seinem eigenthümlichen Gegenstande die höchste Liebe Gottes zur Welt hat (Joh. 3, 16.), der in seinem eigenen Wesen Selbstverleugnung, demüthige Hingebung ist? — Aber der Glaube hat doch das Princip eines Particularismus in sich; „der Glaube hebt die naturgemäßen Bande der Menschheit auf und setzt an die Stelle der allgemeinen, natürlichen Einheit eine particuläre" (S. 345.). Keineswegs, sondern der christliche Glaube ist wesentlich universalistisch; das Heil, welches er besitzt, ist für Alle bestimmt, und es ist die nächste und unmittelbarste Aeußerung der Liebe im Glauben, daß er zur Theilnahme an diesem Heile, so viel er vermag, auch Andern zu helfen sucht. Und was ist es anders als die heiligste Begeisterung der Liebe, wenn, um nicht das Höchste zu berühren, ein Paulus sein ganzes Leben diesem Werke weiht? — Aber das wirkliche Resultat ist ja doch eingestandenermaßen ein beschränktes; nur ein Theil des menschlichen Geschlechtes hat den Glauben, ein anderer Theil verschmäht ihn. So wird also doch der Glaube zu einer Schranke, welche einige Menschen — die sich in diesem Glauben Eins wissen — zu einer

a) S. 444. heißt es unter Anderm: „Wo keine Ketzer mehr verbrannt werden, da hat der Glaube selbst kein Feuer mehr im Leibe. Der Glaube, der erlaubt, Anderes zu glauben, verzichtet auf seinen göttlichen Ursprung, degradirt sich selbst zu einer nur subjectiven Meinung." Wie fein ist hier der Doppelsinn der vom Recensenten unterstrichenen Worte benutzt! Gesteht der Glaube der Negation seines Objectes gleiche innere Berechtigung zu wie seiner Affirmation, so ist allerdings diese Affirmation selbst schon in Negation umgeschlagen. Will er dagegen die Anerkennung seines Objectes nicht mit Gewalt erzwungen wissen, so ist er mit sich selbst vollkommen in Uebereinstimmung; denn gibt es einen ärgern Widerspruch als den Glauben erzwingen zu wollen? Und hat sich etwa z. B. Luther's Glaube zu einer subjectiven Meinung degradirt, weil er die Verbrennung von Ketzern und dergleichen entschieden verworfen hat?

besonderen Liebe unter einander verbindet, die Ungläubigen aber von der Theilnahme am Heile und von dieser besonderen Liebe ausschließt. Ganz recht, und eine hohle, innerlich unwahre Liebe ist es, die gegen die höchste, heiligste Wahrheit und deren Bejahung oder Verneinung gleichgültig ist. Aber wie sollte daraus die Nothwendigkeit für den Glauben entspringen, irgend einen Menschen von der Liebe auszuschließen? Der wahre Glaube glaubt nicht an die Untrüglichkeit der Erscheinung und gestattet sich darum nicht, über irgend Jemanden das Urtheil zu fällen, daß er sich ganz mit dem Principe des Widerstrebens gegen Gott identificirt habe, daß er rettungslos verloren sey; der wahre Glaube glaubt an die Glaubensfähigkeit jedes Menschen und gibt keinen schlechterdings auf. Aber dem Verfasser ist überhaupt jede Besonderung des Allgemeinen eine Negation des Allgemeinen, und er nimmt darum großen Anstoß an paulinischen Aussprüchen, die gerade die echte christliche Liberalität athmen, wie diese: Lasset uns Gutes thun an Jedermann, besonders aber an des Glaubens Genossen — Gott ist der Heiland aller Menschen, besonders der Gläubigen. Nun dann muß auch die Liebe zur Familie, zum Vaterlande u. s. w. dem Fanatismus für die leere, abstracte Allgemeinheit geopfert werden, und es bleibt nur jener Kosmopolitismus, der sich doch wahrlich niemals als das Fundament einer echten Liebe bewährt hat. Doch auch dieser wäre ja noch immer mit einer Schranke behaftet, und mit derselben Dialektik, mit welcher der Verfasser dem Glauben den Widerstreit gegen die Liebe und allerlei Greuel als nothwendige Consequenzen aufbürdet, ließe sich eine Collision nachweisen zwischen dem Universalismus der Liebe, die gleichermaßen das Wohlseyn alles Lebendigen will, und zwischen dem beschränkten particularistischen Begriffe der Menschheit, der Quelle aller der Greuel, die in Wald und Feld, auf

Schlachtbänken und in Küchen an Thieren begangen werden.

Den Widerspruch zwischen Glauben und Liebe im Christenthume beweist der Verfasser unter Anderm auch aus der Verkündigung: Gott ist die Liebe. Wie ist das möglich? fragt erstaunt der Leser, dem dieser Ausspruch bisher wohl eher als Offenbarung der innigsten Einheit beider erschienen ist. Die Sache ist sehr einfach. „Die Liebe," sagt der Verfasser (S. 360.), „ist nur ein Prädicat, Gott das Subject. — Im Prädicate bethätige ich die Liebe, im Subjecte den Glauben. Die Liebe füllt nicht allein meinen Geist aus; ich lasse einen Platz für meine Lieblosigkeit offen, indem ich Gott als Subject denke im Unterschiede vom Prädicate." Diese Stelle, wornach, wenn Gott noch etwas Anderes ist als Liebe, dieß nothwendig die Negation der Liebe seyn muß, ist eine der merkwürdigsten Proben der abstracten Dialektik, durch welche der Verfasser die Religion, das Christenthum in lauter Abstraction aufzulösen sucht. Das bisher Mitgetheilte hat uns davon schon vielfache Beweise geliefert. Von je zwei Bestimmungen, die das Christenthum in mannichfachen Verhältnissen der Coordination und Subordination, der Abhängigkeit der einen von der andern und der wechselseitigen Immanenz mit einander verbindet, wird immer die eine ausschließend geltend gemacht und der andern mit einem „Entweder — oder" entgegengesetzt. Das Christenthum affirmirt den Glauben, also muß es die Liebe, die Tugend, die Moral negiren. Es bejaht die Existenz Gottes, also verneint es die Welt; denn Gott als Gott ist das Nichtseyn der Welt (S. 73. 74.). Das Christenthum hat es ganz mit Bedürfnissen des Geistes zu thun, also will es die möglichste Annihilirung des Leibes durch Askese und ist aller materiellen Cultur entgegengesetzt. Es glaubt an eine Vorsehung, also negirt es den natürlichen Zusammenhang des Wer-

dens und Geschehens. Der Theismus will die Natur nicht angebetet wissen, also will er sie auch nicht angeschaut wissen (S. 149.). Das Christenthum schließt das Geschlechtsleben vom Himmel aus, also schließt es dasselbe seiner eigentlichen Tendenz nach auch von der Erde aus. Der Protestantismus hält es nicht für eine Bedingung vollkommnerer Frömmigkeit, der Ehe zu entsagen; darum ist es ihm nicht mehr rechter Ernst mit der Liebe zu Gott. Und wenn die christliche Theologie sich weigert, dergleichen rohe Abstractionen als das richtige Verständniß des Christenthums anzuerkennen, so wird ihr die Sache sofort ins Gewissen geschoben, und ihr einmal über das andere Verstellung, Lüge, Heuchelei vorgeworfen. — Es liegt hier die Reflexion nahe, wie eben die unsauberen Geister unserer Zeit es lieben, sich kopfüber in jene hohle, unwahre Begeisterung zu stürzen, die jedes Interesse überspannt und zur Absolutheit aufspreizt, der Alles göttlich ist, weil ihr nichts wahrhaft göttlich ist, wie dagegen das Christenthum dem Menschen das ewige Maß der Dinge darreicht und ihn eben so sehr vor stumpfer Gleichgültigkeit wie vor leidenschaftlicher Hingebung wahrt. Ist denn die Erscheinung des Menschen in und über der Natur das Verschwinden der Natur? Nun, eben so wenig ist die Erscheinung des Christenthums in der Geschichte das Verschwinden des menschlichen Lebens in der Mannichfaltigkeit seiner Interessen. —

Hätte der Verfasser ein psychologisches Erklärungsprincip gefunden, dem sich alle wesentlichen Momente der christlichen Frömmigkeit unterordnen ließen, so wäre damit doch noch keinesweges bewiesen, daß das Christenthum in diesem bloß subjectiven Principe seinen wirklichen Ursprung habe. Aber daß sich der Verfasser in der Ableitung der christlichen Vorstellungen aus dem von ihm aufgestellten Princip in vielfache Widersprüche verwickelt, das hätte ihm eine Mahnung seyn sollen, daß er auf falscher

Spur ist. Zum Theile — das wurde schon oben anerkannt — hat er wirklich Bedürfnisse des Gemüths entwickelt, an die sich das Christenthum anschließt, aber es ist unendlich vielseitiger als seine subjective Construction und durchbricht überall deren Schranken. Einige dieser Widersprüche sind schon gelegentlich bemerkt worden; es wird genügen, hier noch einige besonders auffallende anzuführen. Es ist Grundgedanke dieser Schrift, daß der Mensch in der Religion sich selbst negire, um sich in Gott als ein anderes Wesen absolut zu setzen. S. 30: „Damit Gott Alles sey, muß der Mensch nichts seyn. — Allein diese Selbstverneinung ist nur Selbstbejahung" u. s. f. S. 36: „Gott ist das ab- und ausgesondertste subjective Wesen des Menschen, also kann er nicht aus sich handeln, also kommt alles Gute aus Gott." S. 325: „Die Thätigkeit Gottes ist die entäußerte Selbstthätigkeit des Menschen. Gott handelt statt des Menschen; der Mensch verhält sich nur passiv, weil er sein Selbst außer sich, in Gott setzt." S. 263 — 265. dagegen erfahren wir, daß der Mensch in der Religion zwischen sich und Gott theile. S. 264: „In Gott ergänzt er sich; — es fehlt ihm etwas, ohne zu wissen, was ihm fehlt; Gott ist dieß fehlende Etwas, Gott ihm unentbehrlich; Gott gehört zu seinem Wesen." Was dem Frommen wesentlich fehlt, das ist die theoretische oder ästhetische Weltanschauung, „weil all sein bewußtes Wesen aufgeht in die praktische Subjectivität." Diesen Mangel ergänzt die Religion in Gott; S. 265: „Gott ist ihr — die theoretische oder ästhetische Anschauung." Diese einander widerstreitenden Auffassungen der Religion treten S. 251. ganz unbefangen in sich gegenseitig aufhebenden Sätzen zusammen. „Alles Gute, doch hauptsächlich nur solches, welches unwillkürlich den Menschen ergreift, welches sich nicht zusammenreimt mit Vorsatz und Absicht, welches über die

Grenzen des praktischen Bewußtseyns hinausgeht, kommt von Gott." Hauptsächlich nur!

In einen andern Widerspruch verwickelt den Verfasser die Behauptung S. 30: Je mehr das Sinnliche negirt wird — durch Askese —, desto sinnlicher ist der Gott, dem das Sinnliche geopfert wird. Nun spricht der Verfasser vielfach die Ansicht aus, daß diese Negation des Sinnlichen in ungleich höherm Maße dem Christenthume wesentlich sey, als dem Hebraismus, dem er sogar Schuld gibt, daß er mit Essen und Trinken sich zu viel zu thun mache a). Also müßte die neutestamentische Vorstellung von Gott viel sinnlicher seyn, als die alttestamentische — was doch der Verfasser schwerlich wagen wird zu behaupten.

Eben so widerspricht es sich offenbar, wenn S. 81. bemerkt wird, in der strengen Orthodoxie werde allerdings jede Subordination des Sohnes auf's sorgfältigste vermieden, aber eben dadurch, wie überhaupt durch die völlige Einheit und Gleichheit gehe auch die Realität der Unterschiede und Personen, hiermit der mystische Reiz der Trinität verloren, während es S. 188. heißt: „Die Kirche hat hierin einen sehr guten Tact bewiesen, daß sie so sehr auf die Wesenseinheit des Logos (Christus) mit Gott drang. Die Unterordnung Christi unter Gott bei Paulus war nur ein Rest noch jüdisch-alexandrinischer

a) Exod. 24, 9—11. wird erzählt, die siebenzig Aeltesten seyen mit Mose auf den Berg gestiegen, hätten Gott geschaut und gegessen und getrunken. Jeder Kundige weiß — und das unmittelbar Vorangehende: Gott habe seine Hand nicht gelegt an diese Edeln unter den Kindern Israel, setzt es ganz außer Zweifel —, daß dieß Essen und Trinken hervorgehoben wird im Gegensatze gegen die herrschende Vorstellung, daß der Anblick Gottes todbringend sey. Der Verfasser aber zieht daraus den Schluß: „Der Anblick des höchsten Wesens beförderte also bei ihnen nur den Appetit zum Essen" (S. 145.). Mit derselben Frivolität und Unwissenheit wird unmittelbar vorher Exod. 16, 12. schmählich verdreht.

Bildung (?), jedenfalls nur eine theoretische, ohne praktische Bedeutung" u. s. f.

Wenn dieser Widerspruch mehr isolirt steht, so greift dagegen ein anderer eben so tief wie die vorher aufgezeigten in die ganze Behandlung des Gegenstandes ein. S. 28. unterscheidet der Verfasser zwischen allgemeinen (metaphysischen) und persönlichen Prädicaten Gottes; nur die letztern construiren das Wesen der Religion. „Solche Prädicate sind z. B., daß Gott Person, daß er der moralische Gesetzgeber, der Vater der Menschen, der Heilige, der Gerechte, der Gütige, der Barmherzige ist." S. 40. lesen wir: Das Wesen des Verstandes, wie es dem Menschen innerhalb der Religion Gegenstand werde, sey Gott als allgemeines, unpersönliches, abstractes, d. i. metaphysisches Wesen, Gott als Gott, Gott als Gegensatz der menschlichen Richtigkeit. Aber so wenig es der Religion mit der menschlichen Richtigkeit Ernst sey und seyn könne, so wenig sey es ihr Ernst mit dem Wesen, welches eins sey mit dem Bewußtseyn dieser Richtigkeit. Ernst sey es der Religion nur mit den Bestimmungen, welche dem Menschen das Wesen des Menschen, und zwar das subjective Wesen, sein Gemüth, vergegenständlichen. Dieses stimmt nun ganz gut zusammen; aber wenn man hiernach nothwendig annehmen muß, daß jene persönlichen Prädicate, die das Wesen der Religion constituiren, also auch, daß Gott moralischer Gesetzgeber, daß er heilig, gerecht ist, auf dieser Vergegenständlichung des subjectiv-menschlichen Wesens, des Gemüths, beruhen, so wird man S. 45—47. außerordentlich überrascht durch die Belehrung, daß die Vorstellung der moralischen Vollkommenheit Gottes, wie sie für uns gesetzgebend sey, herzlose Verstandesbestimmung in der Religion sey, Anschauung Gottes als Verstandeswesens, daß das Herz sich dieser Bestimmung, weil sie dem Menschen nur seine Richtigkeit zum Bewußtseyn bringe, entgegensetze und seine Beja-

hung fordere. Hieraus ergibt sich denn auch, daß es der Religion mit diesen Prädicaten, die doch nach dem Obigen das Wesen der Religion constituiren, gar nicht Ernst sey. Und doch wieder — es sind ja persönliche Prädicate, der Gott des Verstandes aber war ja S. 40. ein unpersönliches Wesen; die Vernunft ist nach S. 381. überhaupt das Nichts der Persönlichkeit; der persönliche, d. i. subjective Gott hat nach S. 123—125. mit dem Verstande nichts zu schaffen; er ist nach S. 135. „keine wissenschaftliche, sondern eine persönliche Angelegenheit, kein Object der freien Intelligenz, sondern des Gemüthsinteresses.“ Das ist nicht Ein Widerspruch, sondern ein unentwirrbares Netz von Widersprüchen, von welchem sich leicht nachweisen ließe, wie es durch das ganze Buch sich hindurchzieht. Wer aber in seiner Auffassung des Christenthums die ärgsten Widersprüche selbst unter den Grundbestimmungen nicht zu vermeiden weiß, der ist nicht berufen, über die Widersprüche abzuurtheilen, in die sich die christliche, namentlich die protestantische Theologie verstrickt haben soll.

Doch den verhängnißvollsten Widerspruch haben wir noch zu erwähnen. Was ist bei dieser Darstellung der Theismus, das Christenthum anders, als das widrigste Spiel des Menschen mit sich selbst, voll egoistischer Genußsucht und anmaßender Subjectivität hinter der Maske von Liebe und Hingebung, schwankend zwischen Wahnsinn und ruchloser Heuchelei, je nachdem es ganz ohne oder mit einigem Bewußtseyn getrieben wird, ein seltsamer Traum von einem Vater im Himmel, einem Heilande der Welt, einem ewigen Leben, an dessen Wahrheit Unzählige ihr Leben unter den entsetzlichsten Martern gesetzt haben, der die Träumer zur blutigen Verfolgung aufgereizt gegen die, welche seinen Bildern nicht huldigen wollen? Ist das Religion, Christenthum, so muß sich der gesunde Sinn mit Ekel und Abscheu davon wegwenden.

Und doch haben Millionen in diesem tollen Wahne, den die Erfahrung jeden Augenblick Lügen strafen soll, ihr höchstes Heil und den kräftigsten Antrieb zu ihrer Heiligung gefunden; er ist das mächtigste Princip und der wesentlichste Inhalt der weltgeschichtlichen Entwickelung seit zwei Jahrtausenden; ihn denkend zu durchdringen ist den edelsten Geistern die Arbeit ihres Lebens gewesen. Gibt es eine vollständigere Verzweiflung an dem menschlichen Geiste und der ihm immanenten Vernunft, als diese Ansicht vom Christenthume? Kann der Verfasser seinem eigenen Gott, dem Gattungsbegriffe, dem Wesen des Menschen, eine ärgere Schmach anthun? Hat dieser Gott durch Jahrtausende geraset, sich seine besten Kräfte von einer nichtigen Illusion, einem wesenlosen Gespenste wegsaugen lassen, um nun endlich in diesen jüngsten Philosophen vom Taumel zu erwachen und sich auf sich selbst zu besinnen? Dann möchte man sich stark versucht fühlen, lieber noch mit einigen abentheuerlichen Realisten unserer Tage diesen Gattungsbegriff selbst wieder für ein persönliches Wesen zu nehmen, aber für eine dämonische Persönlichkeit, die ihre grausame Lust daran hätte, ihre eigenen Geburten, die persönlichen Individuen, tückisch zu äffen.

Es ist das derselbe zerstörende Widerspruch, in den sich auch die strauß'sche Dogmatik verläuft. Die Idee, der reale Gattungsbegriff soll seinen Reichthum ausschütten in die Geschichte des menschlichen Geschlechts. Und doch ist die ganze christliche Entwickelung und die unermüdete Arbeit des Geistes an ihrem Inhalte nur eine große Verirrung; Alles, was das eigenthümliche Wesen des christlichen Bewußtseyns constituirt, ist lauter Schutt, nur der Zerstörung werth. Denn würde davon auch nur das Mindeste übrig bleiben, wenn erst mit dieser Dogmatik das dreifache Jenseits der Religion abgethan wäre, das Jenseits über uns, der persönliche Gott,

das Jenseits hinter uns, Christus, das Jenseits vor uns, die persönliche Unsterblichkeit? Doch an Einem Punkte scheint der Glaube Gnade zu finden vor diesem Wissen, „hier steht er mit ihm auf gemeinsamen Boden"; es ist da, wo er seinen Gegenstand auch in der Form des Diesseits und der Gegenwart, als „jeweilige religiöse Erfahrung eines Jeden", hat (Dogm. II. S. 337.). Aber damit er nicht übermüthig werde, wird ihm sofort bemerklich gemacht, daß das Wissen doch in die vorhandenen Formen erst den rechten Inhalt einzuführen habe, „wobei aber freilich, da sie nur für einen weit dürftigern gemacht sind, die Formen gleichfalls zu Grunde gehen werden" (S. 339.). Wir verstehen; Inhalt und Form müssen zu Grunde gehen; alles Uebrige soll bleiben. Ist es so, so ist das Christenthum nur eine tragische Episode in der Geschichte der Menschheit, von der der menschliche Geist so bald als möglich umzukehren und an die ihr vorangehende Bildung anzuknüpfen hätte, damit die Idee wieder ihre Fülle in seine Geschichte ausschütten könne. Denn das wird sich, was irgend christlicher Glaube zu heißen verdient, nimmermehr einreden lassen, daß er bestens conservirt und zu seiner eigentlichen Wahrheit erhoben werde, wenn das Wissen ihm beweist, daß es Alles, was von seinem Inhalte wahr seyn könne, schon in seiner Logik besitze, was aber darüber hinausgehe, d. h. was überhaupt die Existenz eines Glaubens bedingt, für nichtig erklärt a).

a) Die Einleitung zur strauß'schen Dogmatik verspricht allerdings ein Mehreres, ein nicht bloß negatives, sondern auch affirmatives Verhältniß zum Inhalte des Christenthums, und sie verspricht es gerade im Gegensatze gegen Feuerbach's Ansicht, welcher eine zu niedrige Auffassung der religiösen Vorstellungen und die Unfähigkeit, zu einer befriedigenden philosophischen Geschichtsanschauung zu gelangen, vorgeworfen wird. In den freilich mit allerlei subjectiven Wünschen und Bedürftigkeiten geschwängerten Boden des Gemüths streue doch

Das Christenthum also — das ist das unverschleierte Resultat dieser Schrift — mag der Verf. nicht; es ist nur eine Illusion gewesen, daß seit fast anderthalb Jahrtausenden die edelsten Völker, die eigentlich geschichtlichen, sich zur Religion des Kreuzes bekannt haben, und es ist die höchste Zeit, sie zu enttäuschen. Aber was soll denn

auch die Vernunft, die objective Thätigkeit der Intelligenz, ihren Samen (Dogm. I. S. 19. 21. 22.). Allein die Dogmatik hält nicht, was die Einleitung verspricht; sie läßt uns in ihrer negativen Kritik der Dogmen von dieser angeblichen Vernunft in denselben nicht das Mindeste entdecken; die philosophischen Bestimmungen, welche nur andeutungsweise an die Stelle der christlichen Lehren gesetzt werden, sind von diesen im innersten Principe verschieden und ihnen durchaus fremd, und selbst von einer Auflösung der Dogmen in diese Bestimmungen könnte nur in einem sehr uneigentlichen Sinne die Rede seyn, mit nicht viel besserem Rechte, als wenn man etwa von einem Mathematiker, bei dem das leidenschaftliche Interesse für seine Wissenschaft jedes religiöse Interesse erstickt hätte, sagen wollte, die Religion habe sich bei ihm in Mathematik aufgelöst! — Das ist Beiden, Strauß und Feuerbach, das große Mißverständniß, wodurch überhaupt Religion entsteht, daß der Mensch sich das entfrembet und als ein Anderes vorstellt, was Moment seines eigenen Wesens ist — das kindische Rechenexempel, wie Strauß sich gelegentlich (Dogm. II. S. 182.) ganz feuerbachisch ausdrückt, wornach der Mensch sich zuerst per subtractionem alles Guten entäußert, um es sich sofort per additionem wieder zuwachsen zu lassen. Dabei hat sich jenem Schriftsteller so gut wie diesem die egoistische Prätension, etwas Besonderes zu haben, als „einer der innersten Gedanken des christlichen Bewußtseyns verrathen" (Dogm. II. S. 547.), wo übrigens in eine harmlose Aeußerung des Fr. Buddeus das Gift erst hineingelegt ist. — Hätte die Unterscheidung, welche hier Strauß gelegentlich zwischen Amputation und zwischen Resorption (mittelst welcher das speculative Diesseits sich alle jene Jenseits einverleibt) macht (Dogm. II. S. 339.), reale Bedeutung, so könnte Feuerbach sich dieselbe eben sowohl zu Nutze machen als Strauß. In der Sache aber ist es eben gleichgültig, ob ein Organismus ein Glied durch Amputation oder durch Resorption, durch Dahinschwinden, verliert.

an die Stelle des Christenthums treten? Etwa eine andere Form des religiösen Bewußtseyns? Keineswegs. Diese Anerkennung muß auch der Verf. dem Christenthume thatsächlich zollen, daß, wenn ihm der Fall bereitet wäre, es mit der Religion überhaupt vorbei seyn müßte — eine Einsicht, die dieser Standpunkt vor dem bisherigen Rationalismus voraus hat. Was für andere Interessen also sollen die leere Stelle im Leben des menschlichen Geistes einnehmen? Nun, für's Erste ist der Kampf mit der Kirche Christi, deren Existenz diese verneinenden Geister durch die bloße Versicherung, sie seyen die einzigen Repräsentanten des „modernen Bewußtseyns," doch nicht wegbringen, die Arbeit an der Zerstörung eines solchen Domes und alles dessen, was im Leben der christlichen Völker damit zusammenhängt, ein mächtiges Interesse, was ihnen zu thun macht und sie in Spannung erhält; und wenn Strauß irgendwo in seiner Dogmatik sagt, das Leben der Theologie bestehe jetzt hauptsächlich in der Destruction, so gilt dieß vollkommen von dieser allerneuesten Gattung von Theologen. Der Fels, auf den die Kirche Christi gebaut ist, spottet ihres Bemühens; sie werden an ihm zerschellen, aber ihn nicht von der Stelle rücken. Doch setzen wir den unmöglichen Fall, es gelänge ihnen, was sie unternehmen, ihr Zerstörungswerk wäre vollendet, der Name Christi hätte in den Annalen der Geschichte etwa neben dem des Muhammed seinen Platz gefunden, der Glaube an ihn wäre als eine Selbsttäuschung des wieder kindisch gewordenen Menschengeschlechtes beseitigt, Niemanden fiele weiter ein, im Kampfe des Lebens bei Gott Trost, Kraft, Frieden zu suchen, der Gedanke an einen Gott über der Welt wäre verschwunden aus dem menschlichen Geiste — was bliebe dem Menschen? Der Mensch, antworten jene, das Wort zum Räthsel der Religion. Homo homini deus est. Das Jenseits der Religion zieht sich dann zurück in das

Diesseits des menschlichen Lebens und seiner unmittelbaren Gegenwart. Allein was ist der Inhalt dieser Gegenwart? „Der Mensch ist nichts ohne Gegenstand" (S. 6.); was ist der Gegenstand des Menschen? Die Natur. Der Mensch unterscheidet sich von der Natur, vom Thiere durch das Bewußtseyn (S. 1. 2.). Die Vernunft ist die Wahrheit, das Licht der Natur; sie ist „die zu sich selbst gekommene, in integrum sich restituirende Natur der Dinge" (S. 383.). Ist es so, so wird der eigentliche Begriff des Menschen dieser seyn: der Mensch ist das Bewußtseyn der Natur. Hier nun legt sich der entschiedenste Naturalismus als nothwendige Consequenz dieser Verneinung des Christenthums offen zu Tage. Der Verf. sagt selbst (S. 135.), der Gegensatz von Pantheismus und Personalismus löse sich in die Frage auf: ist das Wesen des Menschen ein transscendentes oder immanentes, ein supranaturalistisches oder naturalistisches Wesen? Er wirft (S. 136.) den „Speculanten" vor, daß sie, indem sie die Persönlichkeit und Uebernatürlichkeit ihres Gottes glaubten und construirten, nichts Anderes glaubten und construirten, als die Ueber- und Außernatürlichkeit ihres eigenen Selbstes. Niemand wird nach dem Bisherigen zweifeln können, wie der Verf. selbst die obige Frage beantwortet. „Nur durch die Verbindung des Menschen mit der Natur können wir den supranaturalistischen Egoismus des Christenthums überwinden" (S. 370.). Bloßer Egoismus ist es, wenn der Mensch sich dünken läßt, ein qualitativ über die Natur erhabenes Wesen zu seyn. Darin dachten die Heiden viel vernünftiger, deren Naturvergötterung darum auch von dem Verf. als die nothwendige Consequenz der rechten Naturanschauung in Schutz genommen wird. „Der Mensch ist, was er ist, durch die Natur, so viel auch seiner Selbstthätigkeit angehört. — Seyd dankbar gegen die Natur!" (S. 269.). Darum wird

Hegel getadelt, weil auch bei ihm noch „die alte Feindschaft gegen das Natürliche und Sinnliche zum Grunde liege" (S. 312.); darum wird Schelling eingeschärft, daß die Wahrheit der Identität von Geist und Natur die Identität der Natur mit sich selber sey, daß wir nichts weiter mehr als Natur brauchen (S. 314.).

Wen könnte dieser Ausgang überraschen? Der Unglaube an das Uebernatürliche hat nothwendig zu seiner Kehrseite den Aberglauben an die Natur. Befehdet die Philosophie die absolute Wahrheit der Religion, des persönlichen, überweltlichen Gottes, so muß sie die Welt und Natur an die Stelle setzen. Reelle Mächte sind es, die allein den Menschen bewegen; die bloße Logik ist kein Weltinteresse. So ist der Weg gebahnt; die logische Begeisterung geht über in einen enthusiastischen Naturcultus, der Panlogismus in Vergötterung der Natürlichkeit. Und darin haben Feuerbach und die ihm Gleichgesinnten ganz recht gesehen: könnt ihr dem Menschen nicht abgewöhnen, sich für etwas specifisch Besseres als alle Naturwesen, sich als Geist für ein übernatürliches Wesen zu halten, so wird er sich immer wieder zu dem lebendigen persönlichen Gott, dessen Ebenbild er seyn will, emporrichten. Wollt ihr ihn vollständig von Christo trennen, so lehrt ihn mit dem Thiere fraternisiren.

Der Verf. polemisirt einigemal gegen die Schwierigkeit und angebliche Tiefe neuerer Speculationen und findet den Grund in mystischer Unklarheit der Vorstellungen selbst, die wiederum auf der religiösen Voraussetzung irgend eines Unterschiedes zwischen dem göttlichen und menschlichen Wesen beruhe. Von seinem Standpunkte, welcher die auch von jenen behauptete Identität — sprachlich allerdings ganz richtig — überall ohne Weiteres für Einerleiheit nimmt, weiß der Verf. zu rühmen, wie leicht und einfach da die Erkenntniß der Dinge werde, wie

ungezwungen und ganz natürlich sich Alles erklären lasse. Ja wohl! Die Probleme, an denen der menschliche Geist sich immer auf's Neue müde gearbeitet, sie verschwinden für diesen Standpunkt, sie können ihn nicht mehr beunruhigen; nicht als hätte er sie gelöst, nichts weniger! aber er ignorirt sie, er leugnet ihr Vorhandenseyn. Um den „widerspruchsvollen Dualismus zwischen Gott und Natur, der sich durch die Geschichte des Christenthums hindurchzieht" (S. 255.), zu heben, wird Alles, was über die Natur hinausgeht, negirt. Und doch, so mächtig bezeugt sich die Wahrheit des übernatürlichen, persönlichen Gottes auch an seinem entschiedensten Leugner, daß der Verf., wie viele Andere vor und mit ihm, genöthigt ist, auf die Welt Prädicate zu übertragen, wie sie eigentlich nur einem intelligenten Wesen zukommen. Von den göttlichen Gedanken, die die Entwickelung der Welt realisirt, von dem göttlichen Verstande, in dem die Zwecke der Welt beschlossen sind, will man nichts wissen, aber dafür redet man von einer der Welt immanenten Vernunft, von einer Thätigkeit der Natur nach Zwecken, die sie sich selbst setzt.

Aber indem nun so in diesen neuesten Philosophen das Diesseits, diese irdische Gegenwart, jedes Jenseits der Religion resorbirt, in sich schluckt, wird diese Gegenwart denn dadurch wirklich, wie sie behaupten, desto reicher und schöner? Davon ist nur das Gegentheil wahr. In Pharao's Traume bleiben die sieben magern Kühe, nachdem sie die sieben fetten in sich gefressen haben, doch nur mager wie zuvor, hier aber haben sie nicht nur keinen Segen davon, sondern den Fluch zunehmender Abzehrung. — Wir wollen uns hier nicht dabei verweilen, was aus dem Leben unseres armen Volkes werden müßte, wenn diese negativen Tendenzen sich seiner bemächtigten. So zeitgemäß es wäre, diesen Tendenzen nachzuweisen, daß, wenn sie nicht Lüge und

Heuchelei zum Principe der Volksbildung machen wollten, sie dem Dilemma nicht entgehen könnten, entweder eine absolute Kluft zu befestigen zwischen dem innern Leben des Volkes und dem der wissenschaftlich Gebildeten, wodurch aber nicht mehr bloß die Möglichkeit der Kirche, sondern auch die Möglichkeit der Schule vernichtet wird, oder das Volk in den Abgrund des crudesten Materialismus zu stürzen, so würde diese Erörterung uns hier doch weiter führen, als der Raum gestattet a). Aber auch jene höhere geistige Bildung in Kunst, Leben, Wissenschaft, welche diese Gegner des Christenthums und besonders der Verfasser so gern zur Hauptmacht gegen dasselbe machen möchten, wie müßte sie zusammenschrumpfen und sich ihrer tiefsten und mächtigsten Impulse berauben, wenn sie den Zusammen-

a) Nur dieß erlaube ich mir noch zu bemerken. Alle Volksbildung, wie alle Schule und alle eigentliche Erziehung beruht auf der Voraussetzung, daß das menschliche Bewußtseyn wesentlich identisch ist, daß die in ihm vorkommenden Unterschiede von wissenschaftlich entwickeltem und dieser Entwickelung ermangelndem Bewußtseyn nur graduell sind und die Continuität nicht aufheben. Bildet sich nun in einem philosophischen System ein qualitativer Unterschied zwischen empirischem und transscendentalem, gemeinem und speculativem Bewußtseyn, zwischen Vorstellung und Begriff, so bleiben die verhängnißvollen Conflicte, die im Schoße dieser Unterscheidung schlummern, im Allgemeinen unbemerkt, so lange das System sich auf der abstracten Höhe der bloßen Theorie hält und keinen Anspruch macht, das Leben zu beherrschen. Strebt dagegen das System praktisch und populär zu werden, so muß es wegen der Zerstörung jener Continuität die schwierigsten Verwickelungen und Kämpfe hervorrufen. Es ist dabei merkwürdig, wiewohl ganz begreiflich, daß dieses Streben im Fortschritte seiner eigenen Entwickelung immermehr das Interesse an jener Unterscheidung verliert, aber eben damit auch denen, die nicht philosophisch gebildet sind, immermehr nur die reine Negation dessen, was sie bisher als höhern Besitz hatten, darbietet.

hang mit der Religion gründlich abbräche! Der Kunst namentlich kann der antireligiöse Naturalismus nur grundverderblich seyn; er zieht sie herab und erkältet sie, was der Verf., der die Religion ganz als Product von Gemüth und Phantasie betrachtet und ihr in diesem Ursprung eine relative Nothwendigkeit zugesteht, eigentlich am wenigsten leugnen sollte. Es ist hier nicht bloß die Rede von unmittelbar religiöser Musik, Malerei, Plastik, wiewohl auch hier die Urtheile, welche Strauß in seiner Dogmatik (II. S. 621 f.) über neuere Hervorbringungen in dieser Richtung fällt, Jedem, der nicht schon die Antipathie des Kritikers gegen Religion überhaupt theilt, größtentheils sehr einseitig und willkürlich vorkommen werden; selbst die nicht unmittelbar religiösen Kunstwerke in jenen Gebieten, wie reich sind sie an Motiven, die die Religion als wesentliches Element des menschlichen Bewußtseyns zu ihrer verschwiegenen Voraussetzung haben! Aehnlich verhält es sich mit der neueren deutschen Poesie und mit ihren ausgezeichnetsten Repräsentanten. Die linke Seite der hegel'schen Schule hat gewiß ganz Recht, wenn sie das Bemühen Göschel's und Anderer, Göthe zum guten Christen zu machen, perhorrescirt; diese mächtigen Geister, Göthe, Schiller, haben eben den schweren Kampf der Zeit in ihrem Verhältnisse zum Christenthume getheilt; sie haben vielfach geschwankt zwischen Angezogen- und Abgestoßenwerden; zuletzt hat, so viel wir urtheilen können, die Abstoßung über die Anziehung das Uebergewicht behalten. Und doch wird jede nicht ganz oberflächliche Betrachtung gestehen müssen, daß man fast allen ihren größeren Schöpfungen die tiefsten und bedeutendsten Interessen rauben müßte, wenn man sie von allen religiösen Bezügen und von allen ethischen Elementen, die im Christenthum ihren Ursprung haben, gründlich purificiren wollte. Macht dieses Experiment mit der Kunst überhaupt, und es werden binnen

Kurzem alle Töne verklingen, alle Farben erlöschen und sich auflösen in ein todtes, gleichgültiges Grau. — Echte Religion kann sich zu jeder gesunden Richtung des menschlichen Lebens, in der sich irgend eine ursprüngliche Gabe der menschlichen Natur zu offenbaren strebt, nur bestätigend verhalten; die Lossagung von Gott wird die Kräfte des Geistes wahrlich nicht befreien und zu reinerer, harmonischerer Darstellung bringen; was sie entbindet, das können nur die unreinen Geister des Egoismus, des unbändigen Hochmuthes und der zügellosen Lust seyn.

Und dieß leitet uns zu einigen Bemerkungen über die Resultate dieser naturalistischen Weltansicht für die Sittlichkeit. Wir halten uns hier nur an die objectiven Verhältnisse, die in der Sache selbst liegen; über die persönliche Gesinnung geziemt uns nicht zu richten a). An unzähligen Menschen ist die Inconsequenz ihres Lebens im Verhältnisse zu ihrem Systeme gerade das Ehrenwertheste. Auch ist die Behauptung nicht zu rechtfertigen, daß eine atheistische Denkweise, wie sie vornehmlich aus wissenschaftlichen Verwickelungen hervorgegangen ist, nothwendig auch der Auctorität des sittlichen Gesetzes ihre Anerkennung entziehen müsse. Aber das ist gewiß, daß sie deren tiefste Wurzeln zerstört; denn in der wahren Religion erst, in dem wiederhergestellten Verhältnisse des Menschen zu Gott wird sich die Sittlichkeit ihrer letzten Gründe bewußt. Jene bürgerliche Rechtschaffenheit (iustitia civilis), die an ihrem Orte

a) Der Verf. zwar ist hierin viel weniger bedenklich; nach der einen Seite eine Fluth von sittlichen Anschuldigungen über das „alte rücksichtslose Christenthum" ausgießend, wirft er nach der anderen Seite der protestantischen Theologie einmal über das andere Charakterlosigkeit, Feigheit, Heuchelei vor, weil sie seine Anschuldigungen nicht durch die That wahr machen will.

hoch zu ehren ist, kann allerdings auch so zu Stande kommen und sich behaupten, aber die tiefsten, innersten Elemente sittlicher Gesinnung müssen zu Grunde gehen. Ist dem Menschen Vertrauen und Ehrfurcht gegen Gott, kindliche Anschließung und Hingebung an ihn, demüthige Unterwerfung unter seine Führung eine Thorheit geworden a), wie wird er in menschlichen Verhältnissen strengen Gehorsam, Selbstverleugnung, Demuth, Pietät, Ehrfurcht vor Ordnungen, die der Gemeinschaft heilig sind, von sich fordern? Er wird sich stolz und spröde in der mißverstandenen Autonomie absoluter Isolirung auf seine jedesmalige subjective Einsicht und Meinung steifen, womit weder eine wahrhaft sittliche Entwickelung des Einzelnen noch eine sittliche Ordnung des gemeinsamen Lebens bestehen kann. — Noch näher liegen die zerstörendsten Consequenzen bei der im engern Sinne naturalistischen Wendung, welche hier die antireligiöse Gesinnung nimmt, bei dem starken Accente, der überall auf die Einheit des Menschen mit der

a) Wie dieser große Streit der Gegenwart keinesweges bloß ein wissenschaftlicher ist, sondern in einem diametralen Gegensatze der Gesinnung seine letzten Wurzeln hat, das springt recht klar hervor in einer Aeußerung über den Sündenfall bei Strauß, Dogm. II. S. 29. Indem er von der kirchlichen Voraussetzung ausgeht, daß das Verbot, den Baum der Erkenntniß zu berühren, ein rein positives gewesen, meint er, man könne es von dieser Seite selbst löblich und eine Bethätigung seiner intelligenten Natur darin finden, daß der Mensch ein Gebot, welches ihn als geistlosen, unfreien behandelte, sofern es ihn zu etwas verpflichtete, ohne ihm einen Grund anzugeben, sich nicht gefallen ließ. Dem Christen kann diese Gesinnung, die hier löblich gefunden wird, nur als titanischer Uebermuth und als empörerisches Auffspreizen gegen Gott erscheinen. Aber es ist klar, wie fremd und in seinen innersten Motiven unverständlich das ganze Christenthum dem bleiben muß, der mit solchen Voraussetzungen an seine Betrachtung geht.

Natur gelegt wird. Mit der Natur soll er sich verbinden, um den supranaturalistischen Egoismus des Christenthums zu besiegen, aber die Natur ist undankbar; sie schlägt ihren aufdringlichen Verbündeten in Fesseln. In Betreff der Ehe z. B. fordert dieser Naturalismus, daß sie durch sich selbst, durch die Natur dieser Verbindung, nicht erst durch die religiöse Weihe für heilig gelten solle (S. 369.). Aber wird er die Heiligkeit der Ehe schützen können gegen die vermeinte Naturnothwendigkeit der Wahlverwandtschaften, gegen die immerwährenden Angriffe, die sie von der nach Entzügelung lüsternen Natur zu bestehen hat? Die Ehe ist durch sich selbst heilig — „natürlich als freier Bund der Liebe." Der Verfasser spricht natürlich „von der wirklichen Liebe, von der Liebe, die Fleisch und Blut hat, von der Liebe, die alle lebendigen Wesen als eine allgemeine Macht durchbebt" (S. 48.). Von dieser Liebe, an der wir die heilige Nothwendigkeit der Natur erkennen sollen (S. 83.), sagt der Verfasser (S. 47): „die Liebe ist Gott selbst und außer ihr ist kein Gott." Aber ist sie das, so wird diese souveräne, allgewaltige Naturliebe die Ehe mindestens eben so oft brechen als unverbrüchlich machen. — Und das ist das Verhängniß, dem jede naturalistische Richtung in ihrer eigenen Entwickelung unterliegt. In ihrem Urheber lebt vielleicht noch ein sittlicher Ernst, den er nur nicht seinem Naturalismus zu verdanken, sondern anderwärtsher dazu mitgebracht hat. Aber das Princip hat seine Consequenzen, die er nicht willkürlich anhalten kann. Von einer Störung der Natur, von einer Aufhebung ihres reinen harmonischen Verhältnisses zum Geiste will es nichts wissen, und darum natürlich auch nichts von einer Zucht, die der sinnlichen Natur nöthigenfalls Gewalt anthut und sie in hartem Kampfe zum Gehorsam zwingt. Es nimmt diese Natürlichkeit, wie sie eben ist, für absolut berechtigt; darum müssen ihm die Forderun-

gen der sittlichen Mächte bald als unberechtigter Spiritualismus erscheinen. — Im Allgemeinen ist dieß der alte, wohlbekannte Gang der Sache: Mephistopheles negirt erst die göttliche Wahrheit in den Grundlagen der Theologie und der Jurisprudenz, der Kirche und des Staates, um dann, des trockenen Tones nun satt, mitten in die gemeinste Sinnlichkeit zu plumpen.

Was endlich die Wissenschaft betrifft, so könnte auf diesem Gebiete Jemand wohl etwa nur bei den Naturwissenschaften auf den Gedanken kommen, als würde ein allgemeiner Abfall des Zeitalters vom Christenthume zum Naturalismus ihrer freiesten Entwickelung förderlich seyn. Und doch wäre auch dieß nur Schein. Legt denn das Christenthum jetzt dieser Entwicklung irgend etwas in den Weg? Haben sich die Naturwissenschaften nicht schon längst, und mit unbestreitbarem Rechte, von jeder Bevormundung durch die Kirche emancipirt? Welchem Naturforscher fiele jetzt ein, mit irgend einem Resultate seiner wissenschaftlichen Forschungen zurückzuhalten, weil er ein dogmatisches Interesse der Kirche dadurch zu verletzen fürchtete? Aber freilich hätte die Naturwissenschaft nur ein Joch mit dem andern vertauscht, wenn sie von solchen antitheistischen Machtsprüchen wie der strauß'sche, sie dürfe auf keinem Punkte die göttliche Causalität unmittelbar in ihre Reihen eintreten lassen (Dogmatik I. S. 680.), sich imponiren ließe. Gerade dadurch wird sie immermehr wahrhaft freie Wissenschaft, daß sie im ruhigen, sichern Fortschritt ihrer neuesten Forschungen sich nun auch von den pantheistischen Vorurtheilen, die sie eine Zeitlang beherrscht haben, emancipirt. So hat, während eine sich so nennende Dogmatik den in sich widersprechenden Begriff der generatio aequivoca mit unbegreiflicher Zuversicht als festes Resultat neuerer Naturforschung hinstellt und durch ihn die ursprüngliche Entstehung des Menschengeschlechtes ohne Schö-

sprung erklärt zu haben meint, die Naturwissenschaft selbst durch die umfassendsten Untersuchungen von Ehrenberg u. A. diesen Begriff sogar aus dem Entstehungsgebiete der Infusorien, so wie aller andern lebendigen Wesen vertrieben a).

Der Philosophie selbst aber könnte wohl nichts Schlimmeres widerfahren, als wenn sie mit der gegenwärtigen Uebermacht der materiellen Interessen im Leben, welcher gegenüber sie gemeinschaftlich mit der Theologie das ideelle Interesse vertreten und pflegen soll, einen Bund machte und sich dem Naturalismus und einem „geistvollen Materialismus" ergäbe, wenn sie, um recht immanent zu seyn, am Ende mit dem Genuß- und Industrie-Menschen unserer Tage aus Einem Tone singen lernte. In England und Frankreich hat ein freigeisterischer Naturalismus, dem die hier verkündigte Denkweise so ähnlich sieht, wie es bei der Verschiedenheit des Nationalcharakters und der vorhergehenden philosophischen Entwickelung nur möglich ist, die Philosophie in Verruf gebracht; sie ist dort untergegangen und hat im Grunde nur noch auf deutschem Boden eine wirkliche Heimath. Aber keinem Nationalcharakter könnte sie sich durch eine solche Richtung mehr entfremden, als dem tiefen Geiste und Gemüthe der deutschen Nation.

Uebrigens läßt die vorliegende Schrift uns doch nicht ohne Aussicht auf eine neue positive Gestaltung der Dinge, in der es zu unserer Ueberraschung doch auch nicht an gewissen religionsartigen Elementen, freilich von sehr eigenthümlicher Beschaffenheit, fehlt. Diese neue Gestaltung hat auch ihre Rechtfertigungslehre, die durch eine Art Ausgleichung zwischen dem credit und

---

a) Vergl. hierüber die trefflichen Bemerkungen eines Sachverständigen in der so eben erschienenen, vielfach interessanten Abhandlung von Dr. Sobernheim, Beiträge zur Phänomenologie des Lebens, besonders das Vorwort und S. 45 f.

debet der mit einander associirten Freunde zu Stande kommt. „Freunde compensiren sich —. Der Freund gibt sich durch den Andern, was er selbst nicht besitzt. Die Freundschaft sühnt durch die Tugenden des Einen die Fehler des Andern. Der Freund rechtfertigt den Freund vor Gott" (S. 207.). Sogar Mysterien läßt sie uns nicht vermissen; so gibt sie uns statt des illusorischen Mysteriums der göttlichen Gnade oder Wahlfreiheit das von unserer speculativen Religionsphilosophie freilich überhudelte und ignorirte profane Mysterium des Zufalls (S. 253.). Sie hat endlich, wie wir besonders aus der Schlußanwendung erfahren, auch ihren Cultus, worin die Sacramente nachgeahmt werden, den Gebrauch des Wassers als Anbetung der reinen Naturkraft, als Feier der moralischen und physischen Heilkraft des Wassers, der Natur überhaupt, das Essen und Trinken von Brod und Wein — ihrer Form nach Menschenproducte — als Verehrung des Menschen, als Versinnlichung der Wahrheit, daß der Mensch des Menschen Gott und Heiland ist. Nachdem gezeigt worden, wie man bloß den gemeinen Lauf der Dinge, d. h. hier des Essens und Trinkens, zu unterbrechen brauche, um dem Gemeinen ungemeine, religiöse Bedeutung abzugewinnen, endigt die Schlußanwendung mit der Ermahnung: „Heilig sey uns darum das Brod, heilig der Wein, aber auch heilig das Wasser!" Der Leser schwankt, ob er diesen Schluß für frivolen Spott und Hohn gegen die Heiligthümer der christlichen Kirche oder für eine witzige Ironie, mit der sich diese neue Lehre zuletzt gegen sich selbst wendet, nehmen soll. Er würde sich in beiden Fällen irren; der Verfasser meint es sehr ernstlich. Darum sehen wir den Grundgedanken dieser Exposition an verschiedenen Stellen wiederkehren, am Schlusse der als Anhang beigegebenen Anmerkungen — „Unsere Aufgabe ist es, offen und ehrlich, deutlich und bestimmt das Mysterium der

Religion auszusprechen. Das Leben ist Gott, Lebensgenuß Gottesgenuß, wahre Lebensfreude wahre Religion. Aber zum Lebensgenusse gehört auch der Genuß von Speise und Trank. Soll daher das Leben überhaupt heilig seyn, so muß auch Essen und Trinken heilig seyn", S. 450. —, ferner im Abschnitt über die Sacramente, aber auch schon in der Vorrede, in welcher der Verfasser zugleich die symbolische Bedeutung des sinnlichen Elementes enthüllt, sich selbst als pneumatischen Wasserdoctor ankündigend, der die Zeit über den Gebrauch und Nutzen des kalten Wassers der natürlichen Vernunft belehren wolle (S. VIII.).

Das ist also das letzte Resultat dieses mit rücksichtsloser Consequenz durchgeführten Antagonismus gegen das Christenthum — an die Stelle der christlichen Gnadenmittel treten fleißiges Baden, Essen und Trinken, und dahinter erscheint als geistige Bedeutung die flüssige, rastlos bewegliche, alles Feste und Bestimmte auflösende Dialektik der „natürlichen Vernunft", für die allerdings das negative, bestimmungslose Wasser, ohne Geruch, Geschmack, Farbe, Gestalt, das treffendste Symbol ist. Gewiß, sehr dankenswerth ist die Offenheit, mit der der Verfasser dieses Resultat darlegt; denn nun kann Jeder wählen zwischen diesem neuen Evangelium des modernen Bewußtseyns und zwischen dem alten Evangelium Jesu Christi, welches, wer wahrhaft daran glaubt, nicht als kaltes Wasser, sondern als Geist und Leben erfahren wird. Joh. 6, 63.

J. Müller.

2.

D. W. Böttcher, prophetische Stimmen aus Rom, oder das Christliche im Tacitus und der typisch-prophetische Charakter seiner Werke in Beziehung auf Roms Verhältniß zu Deutschland. Hamburg und Gotha, 1840. 2 Theile.

Die Litteratur, die sich bemüht, den religiösen Wahrheitskern des alten Heidenthums zu ermitteln und hervorzuheben, ist seit einiger Zeit in einem erfreulichen Wachsthume begriffen. Durch die Schriften und Abhandlungen von Horstig, Helbig, Bautain, van Heusde, Rost, Hummel, Klausen, Hoffmeister, Nägelsbach u. a. m. ist das erwähnte Studium in den letzten Jahrzehenden bedeutend angeregt und gefördert worden. Zu thun gibt es übrigens auf dem genannten Gebiet immer noch vollauf. Namentlich ist zu wünschen, daß nicht bloß die alten Autoren vorgenommen und darauf hin angesehen werden, was wohl Christliches in ihnen enthalten seyn mag, sondern daß man sich auch mit dem alten heidnischen Leben selbst, mit seinem Cultus und mit seiner ganzen religiös-sittlichen Eigenthümlichkeit zu dem genannten Zwecke recht sorgsam befaßt. Eine solche Befassung würde, wenn mich nicht Alles trügt, zu manchen wichtigen Resultaten führen; ich will nur auf zwei derselben flüchtig hindeuten. Es würde sich einestheils klar ergeben, daß in der alt-heidnischen Frömmigkeit, wie sie im Volksleben einheimisch war und sich bezeugte, in dieser und jener Beziehung etwas lag, was dem Wesen wahrer

Frömmigkeit weit mehr entspricht, als dieß bei einer gewissen, unter uns weit verbreiteten Art des Frommseyns der Fall ist; nicht die heidnische Frömmigkeit schlechthin, wohl aber eine gewisse Form und Gestaltung derselben ist einer gewissen Frömmigkeit der modernen christlichen Welt an frischer Natürlichkeit und innerer Wahrheit und Ehrlichkeit unverkennbar überlegen. — Anderntheils würde auf diesem Wege eine Einsicht mehr Basis, Inhalt und Macht gewinnen, welche wissenschaftlich wie praktisch von nicht geringem Belang ist und welche bereits angefangen hat, sich in Ansehen und Geltung zu setzen, die Einsicht nämlich: das classische Heidenthum ist ein Coefficient des Christenthums.

Das Christenthum hat außer seiner überirdischen Abkunft und Wesenheit auch eine irdische Genesis. Wie alles Weltgeschichtliche hat es seine Wurzeln in der Geschichte der Welt, in dem geschichtlichen Entwickelungsgange des großen Ganzen, das wir Menschheit nennen. Es ist einseitig und falsch, das Christenthum als einen Organismus zu betrachten, dessen Wurzeln, Keime und Grundkräfte bloß im Judenthume und im alten Testamente zu suchen sind. Ist das Christenthum, wie sich gewiß nicht bestreiten läßt, Weltreligion und Menschheitsreligion, so sind auch unzweifelhaft Richtungen und Entwickelungen in ihm vorhanden, zu denen die treibenden Keimkräfte jenseits und außerhalb des Hebraismus gelegen haben. Der Hebraismus ist nur die eine Seite des gewaltigen Stammes, als dessen Efflorescenz das Christenthum erscheint; die andere Seite desselben ist die classisch-antike Weltanschauung und Gottesempfindung.

Wird dieß als Wahrheit anerkannt, so leuchtet auch sofort das Thörichte und Vernunftwidrige des so vielfach gepriesenen und jetzt wieder so eifrig betriebenen Strebens ein, den lebendigen Zusammenhang zwischen der

Jetztwelt und der alt-classischen Welt aufzuheben und das Studium des classischen Alterthums aus unsern höheren Bildungsanstalten entweder ganz zu verdrängen, oder doch so zu beengen und einzuschnüren, daß es fast ganz und gar verkümmern muß.

Unter den neueren Schriften, welche sich die Aufzeigung christlicher Momente in den alten heidnischen Autoren angelegen seyn lassen, schließt sich das anzuzeigende Werk des als Schriftsteller rühmlichst bekannten H. Dr. Bötticher in Absicht auf Form, Tendenz und Geist zunächst oder am meisten an meine Schrift über das Christliche im Plato an. Ob dieß seinem Werke auf bedeutende Weise zum Lobe und zur Empfehlung gereiche, muß ich sehr bezweifeln, und um so mehr bezweifeln, als es mir scheinen will, es finde sich bei dem böttcherischen Buche das an meiner Schrift mit Recht Gerügte zum Theile im vergrößerten Maßstabe wieder. Das Lesen des bezeichneten Buches hat wenigstens in mehrfacher Beziehung ohngefähr denselben Eindruck auf mich gemacht, welchen die Beschauung des eigenen Antlitzes in einem alle Unebenheiten und Poren stark hervortreten lassenden Hohlspiegel zu bewirken pflegt.

Schon die Anmerkungen, um mit etwas Aeußerlichem anzufangen, haben in beiden genannten Büchern das mit einander gemein, daß sie ein überschwängliches Material und Citatenheer zusammenhäufen. Zwar bieten die Anmerkungen in dem bötticherischen Werke allerdings viel Nutzbares, Lehrreiches und gut zu Verwendendes dar. Aber auch dessen ist nicht wenig in ihnen, was ganz ohne Noth dasteht und füglich hätte wegbleiben können.

Eine gewisse Berechtigung kann man übrigens dieser luxuriösen Anmerkungenfülle in einer Schrift, wie die erwähnte ist, nicht wohl absprechen. Denn ein Schriftstel-

ler, der sich's, wie Herr Böttícher, zur Aufgabe gemacht hat, so Umfassendes und zum Theile weit von einander Abstehendes zu behandeln und die Beziehungen nachzuweisen, die zwischen dem Einen und dem Andern obwalten, muß sich nothwendigerweise auf einen hohen Standpunkt erheben, auf einen Standpunkt, der ihm eine weite und freie Umsicht gewährt und ihn befähigt, die verbindenden oder vermittelnden Linien und Richtungen nach allen Seiten hin mit hellem Blicke zu verfolgen. Das Herbeiziehen scheinbar fern liegender oder andersartiger Dinge und das Hindeuten auf dieselben erscheint in diesem Betrachte nicht nur erklärlich und verzeihlich, sondern auch sogar gerechtfertigt und begründet. Nichtsdestoweniger bleibt es doch immer Pflicht des Autors, hierin nicht zu weit zu gehen und des Guten nicht zu viel zu thun.

Eine zweite nicht eben sehr löbliche Eigenthümlichkeit, durch welche das bötticherische Buch dem meinigen verwandt erscheint, liegt im Style und Tone desselben. Der Ton desselben ist nicht durchgehends ein wissenschaftlicher; oft, vielleicht zu oft geht er in einen declamirenden, nicht selten in einen fast ascetischen über. Ganze Seiten des bötticherischen Werkes klingen wie moralische Ermahnungen oder wie Stellen und Theile von Predigten. Man lese nur z. B. Th. 1. S. 52 ff. S. 71 ff. S. 145 ff. Th. 2. S. 112 ff. S. 282 ff. u. a. m.

Auch dieser Eigenthümlichkeit läßt sich ja freilich zum Theile das Wort reden. Sie hat, wie die zuerst getadelte, eine gewisse Begründung in der Natur des Stoffes, wie in der Absicht seines Bearbeiters. Aber der strengen und echten Wissenschaftlichkeit, welche hier doch vor allen Dingen gefordert werden muß, thut sie nur gar zu leicht zu vielen Abbruch.

Einer der bedeutendsten Vorwürfe, der dem bötticherischen

rischen Buche in formaler Hinsicht gemacht werden kann, ist die Weitschichtigkeit desselben. Hierin wird meine ebenfalls zu weit ausgreifende Schrift über Plato von dem bötticherischen Werke unverkennbar beträchtlich überboten. Herr Bötticher handelt seinen Stoff in zwei Theilen ab, von denen der erste 391, der zweite 402 Seiten zählt. Wie dünn und demohngeachtet wie inhaltreich ist die bekannte hoffmeister'sche Schrift über die Weltanschauung des Tacitus dagegen! Das eigentlich Substantiöse und Kernhafte des bötticherischen Werkes verschwimmt gar zu sehr in einer etwas redseligen Breite der Behandlung, und diese Beschaffenheit des Buches wird ihm manche Ungunst von Seiten der Lesewelt zuziehen. Viele werden, von seiner Ausgedehntheit abgeschreckt, es gar nicht zur Hand nehmen, Andere es aus diesem Grunde bald wieder bei Seite legen. Denn zumal in unsern Zeiten muß sich ein Schriftsteller so kurz und bündig wie möglich zu fassen wissen, wenn er bei einem größeren Leserkreis Eingang und Aufmerksamkeit finden will.

Der Herr Verfasser hat diesen Formfehler seines Werkes recht gut gefühlt und ihn im zweiten Theile desselben möglichst zu vermeiden gesucht. Theils ist ihm dieß aber doch nicht ganz geglückt, theils ist daraus ein anderer Mißstand hervorgegangen, nämlich ein gewisses disproportionirtes Verhältniß der Hauptglieder und Theile zu einander, wie zum Ganzen.

Am unangenehmsten fällt die berührte Eigenschaft des fraglichen Buches im ersten Theile desselben auf. Hier läßt der Verfasser oft gewaltige Gedanken- und Wortmassen sich bewegen und sich entfalten, ohne die Erkenntniß, auf welche alle diese Bewegungen hinzielen, wesentlich dadurch zu fördern und von der Stelle zu bringen; man wird nicht selten unwillkürlich an das bekannte Witzwort des Fürsten de Ligne erinnert, durch welches er das

Thun und Treiben eines berühmten Congresses zu charakterisiren suchte, indem er, auf die alle Zimmer durchziehenden Polonaisen, die damals in den Abendzirkeln getanzt wurden, anspielend, sagte: **on marche beaucoup, mais on n'avance pas.**

Worin das vorliegende Buch, formal erwogen, der tadelnden Kritik am meisten verfallen dürfte, das ist die mangelnde begriffliche Schärfe und Präcision. Hierin entspricht es den Leistungen und den Forderungen unserer Zeit wohl nicht genug, so wenig, als meine mehrfach angeführte Schrift.

In der begrifflichen Fassung, Ausprägung und Darreichung ihres Lehrstoffes und ihrer Gedankenfülle liefert die litterarische Jetztwelt unstreitig Ausgezeichnetes. Die Tüchtigen unter den jetzigen Autoren legen hierin eine gewisse Meisterschaft, Sicherheit und Sauberkeit an den Tag, die mit der staunenswerthen technischen Fertigkeit unserer jetzigen berühmten Klavierspieler viel Aehnliches hat. Ohne langes Athemholen, ohne großes Aufgebot von Wendungen und Phrasen oder von Ideenreihen und Zergliederungen wird der Gedanke von den wirklichen Meistern der Wissenschaft schlicht und kurz gefaßt und entschieden hingestellt. Da ist nichts nur Ohngefähres, nur nahe hin Treffendes in der Gestaltung desselben, kein Schwebenbleiben desselben in der Luft oder in der Umrißlosigkeit, so daß der Auffassende dem unbestimmt sich darbietenden ideellen Etwas nachhelfen und es mehr comprimiren und sich zurecht rücken muß, wenn er mit Bestimmtheit wissen will, wie er mit ihm daran ist. Sondern schlagend, scharf gezeichnet, gehörig schattirt und gruppirt bietet sich in den bessern philosophischen und theologischen Schriftstellern unserer Tage das Ideenbild im Ganzen wie im Einzelnen dem Beschauer dar, und die Kunst, mit wenigen und ungesuchten Worten viel und Bedeutendes zu sagen,

erfreut sich mehr als je einer Menge von Jüngern im litterarischen Gebiete.

Wie vortrefflich sind in dieser Hinsicht die Schriften von Hoffmeister über Tacitus und Herodot! Wie genußreich und belehrend sind diese Schriften wegen ihrer formalen Gedrungenheit und Abrundung! Wie mühelos und concis fallen dem Leser die Ergebnisse der Untersuchung Schritt für Schritt in die Hand! Ob sie durchgehends richtig sind, das ist eine andere Frage. Aber zu loben ist es jedenfalls, daß sie sich so stetig und so handlich und auf einander bezüglich und darum so übersichtlich und behaltlich an einander reihen.

Gehen wir nach diesen Bemerkungen über die Form des besprochenen Werkes auf den Sachgehalt desselben ein, so stellt sich auch hier eine gewisse nicht beifallswürdige Aehnlichkeit mit meiner Schrift heraus. Das Werk enthält nämlich viel Wahres, sehr viel Wahres, tief und richtig Gefühltes und deßhalb Haltbares und Gediegenes. Aber es enthält das Wahre und Eigentliche der Sache nicht ganz, und es gibt dasselbe nicht unvermischt, nicht ausgeschieden, nicht naturwahr genug.

Der Verfasser hatte sich bei seinem Werke eine doppelte Aufgabe gestellt. Einmal wollte er das, was im Tacitus als christlich angesprochen werden kann, ermitteln und ins Licht setzen, und zwar das Christliche sowohl in seiner sittlich-religiösen Gemüthsbeschaffenheit, als auch das Christliche in seinen Urtheilen und Aeußerungen über Welt, Leben und Geschichte. Sodann war es ihm darum zu thun, der so ermittelten Christlichkeit des alten Historikers eine praktische Beziehung auf geschichtlich bedeutsame Verhältnisse überhaupt und besonders auf die für Gegenwart und Zukunft so wichtigen Verhältnisse der römischen Hierarchie und des evangelisch-germanischen Staatslebens abzugewinnen. Er will in dieser Hinsicht

den Tacitus zum Propheten, nicht im vulgären, sondern im biblischen Sinne des Wortes für das Geschlecht dieser Zeit machen, d. h. zu einem mit höherer Mission auftretenden Warner und Mahner, der mit heiligem und gewichtvollem Ernste der Jetztwelt die falschen Richtungen, die sie aus Verblendung einschlägt, deutlich zum Bewußtseyn zu bringen und ihr das Rechte und dasjenige, worauf sie mit aller Kraft und Beharrlichkeit als auf ein ihr von Gott gestecktes Ziel hinzusteuern hat, nachdrücklich einzuschärfen, befugt und befähigt ist. Die Jetztwelt und besonders das Germanenthum soll das Ideal, was dem Tacitus in seiner Begeisterung für altrömische Herrlichkeit und Größe vor der Seele schwebte, aber, wie es bei ihm nicht anders seyn konnte, heidnisch-römisch gefärbt, geläutert und verklärt auffassen und in der Grundkraft und im Geiste des Christenthums der Verwirklichung je länger je mehr entgegenführen; darauf läuft die Absicht und Meinung unseres Verfassers hauptsächlich hinaus.

Auf ein Häkeln und Mäkeln an dieser Hauptpartie des bötticherischen Werkes will ich mich nicht einlassen, wiewohl es, besonders im Einzelnen, an Stoff dazu nicht fehlen würde. Denn wenn der Verfasser z. B. etwas Bedeutsames und typisch Prophetisches im theilweisen Einsturze des Ararat (Th. 2. S. 339.) oder darin findet, daß Berlin jetzt ein anhaltisches Thor und eine anhaltische Straße besitzt (Th. 2. S. 400.), so liegt der Vorwurf eines spielenden Deutelns zu nahe, als daß er nicht mit leichter Mühe gemacht werden könnte. Und dergleichen Deutungen und Auffassungen kommen nicht eben spärlich vor.

Ich wende mich zu einer kurzen Beurtheilung der zuerst genannten Intention des vorliegenden Werkes, den

christlichen Gehalt des Tacitus der Jetztwelt zum Bewußtseyn zu bringen.

Was nun diesen Punkt anlangt, so ist wohl nicht zu leugnen, daß die Aussage des Buches über denselben ein gewisses Wahrheitsgepräge an sich trägt, freilich zunächst aber nur das Gepräge des subjectiv Wahren, und dieß subjectiv Wahre scheint der Verfasser hin und wieder zu unbedingt für objectiv wahr zu halten und hinzustellen. Ich will mich genauer hierüber erklären.

Alles, was den Verfasser bei seinem innigen und geistigen Verkehre mit Tacitus christlich berührt, christlich stimmt, christlich anregt, bezeichnet er sofort mit dem Ausdrucke christlich. Und warum sollte er es nicht in gewisser Rücksicht so bezeichnen dürfen? Ist er doch ein entschieden christlich denkender, christlich gesinnter und der christlichen Dinge hinreichend kundiger Mann! Ist er doch also hierdurch subjectiv befähigt, ein gültiges Urtheil über die Christlichkeit oder Nichtchristlichkeit der Eindrücke abzugeben, die er von daher oder dorther empfangen hat. Allein damit, daß er wahr, subjectiv vollkommen wahr spricht, wenn er von dieser und jener taciteischen Eigenthümlichkeit sagt, sie habe etwas den Eindruck der Christlichkeit Gewährendes, damit ist offenbar noch nicht ohne Weiteres erwiesen, daß das *von ihm* als christlich Empfundene auch *als solches* im Wesen und in der Natur des *taciteischen* Weltbewußtseyns existire. Wir nennen die Sonnenstrahlen warm und schreiben ihnen das Warmseyn als eine ihnen selbst und wesentlich adhärirende Eigenschaft zu. Es fragt sich jedoch sehr, ob dieß Warmseyn, was sich unserem Gefühl auf das unzweideutigste so bezeugt, von Haus aus, von der Sonne aus in ihnen liege, oder ob es nicht vielmehr an und in ihnen ursprünglich ein anderes Etwas sey, was nur erst nach dem Eintreten dieser Strahlen in unsere Atmosphäre

die genannte Qualität und Wirkung für unser Gefühl annimmt.

Das Gleichniß paßt nicht ganz; dieß weiß ich wohl. Aber es kann doch ohngefähr dazu dienen, den hierher gehörigen Gedanken zu erläutern.

Alle diejenigen, welche das Christliche aus alten heidnischen Schriftstellern ausscheiden wollen, müssen bei diesem Verfahren viel genauer, bedächtiger und eigensinniger zu Werke gehen, als es gewöhnlich geschieht. Es kommt häufig vor, daß das angeblich Christliche, was man dem alten Autor entnimmt, etwas ganz und gar nicht in ihm Enthaltenes, sondern erst in ihn Hineingedachtes und Hineingelegtes ist. Nun ist es durchaus noch nicht genug, wenn man bei Eruirung christlicher Elemente in den alten Classikern diesen Fehler vermeidet, sondern man muß sich auch vor einem zweiten und freilich noch schwerer zu vermeidenden hüten. Der sorgsame Chemiker schließt seinen Scheidungsproceß, wenn es ihm darum zu thun ist, aus irgend einem Erze den chemisch-reinen Metallgehalt darzustellen, nicht mit der ersten, zweiten oder dritten Solution und Behandlung durch Säuren ab, er fährt vielmehr im Waschen, Filtriren und Purificiren so lange fort, bis er die völlige Gewißheit erlangt hat, es sey alles Unmetallische bis auf's minimum entfernt.

In dem, was bei einem alten Classiker mit Fug und Recht als christlich bezeichnet werden kann, sind gar mancherlei Nuancen und Abstufungen möglich, und es ist mithin ungenau, wenn man diese Schattirungen und Abstufungen nicht gebührend hervorstechen und sich von einander absondern läßt. Ich meine hier nicht bloß Abstufungen des Mehr und Minder; ich meine auch und ganz vorzüglich solche, welche ich mit den Ausdrücken prometheische und epimetheische, oder actuelle und potentielle Christlichkeitsspuren bezeichnen möchte.

Trägt nämlich, wie bereits oben bemerkt wurde, die ganze vorchristliche Zeit, nicht bloß der alttestamentliche Bezirk derselben, Dispositionen zur Hervorbringung oder wenigstens Mithervorbringung des Christenthums in sich, so müssen auch diese Dispositionen an den hierzu geeigneten Stellen und bei den in der Entwickelungsrichtung des christlichen Geistes befindlichen Autoren zum Vorscheine kommen, und zwar, wie sich von selbst versteht, bald freier, bald gebundener, bald stärker, bald schwächer. Aber außer diesen wirklichen und wahren Christlichkeitsfermenten, die nach vorn streben und die Möglichkeit in sich schließen, stetig ins Christenthum überzugehen, treffen wir bei den alten Heiden und in ihrer Litteratur noch andere christliche Punkte von anderer Art und Beschaffenheit in Menge an, solche nämlich, die nicht sowohl activ auf das in ihnen präludirende Christenthum sich beziehen, als vielmehr solche, die eine Zurückbeziehung des entwickelten Christenthums passiv so zulassen, daß ihnen dadurch nicht eigentlich Gewalt angethan wird. Durch das zuletzt erwähnte Moment unterscheiden sie sich wesentlich von den bloß scheinbaren und in die alten Autoren bloß von uns hineingelegten Christlichkeiten. Sie haben mit den wirklichen und zuerst genannten Christlichkeiten eine gewisse historische Realität und Objectivität gemein; sie sind keine bloßen Gebilde unserer Sehkraft und Phantasie, sondern der Gang der Geschichte hat sie so gebildet und gestellt, daß sie dem kommenden Christenthum als Anknüpfungspunkte und zwar als analoge Anknüpfungspunkte dienen konnten, obwohl sie, im ganzen Complexe des Heidenthums und lediglich rücksichtlich desselben aufgefaßt, eine andere Bedeutsamkeit hatten und zeigten. Denn wie das Christenthum der Geschichte und ihrer Entwickelung nicht aufgedrängt werden, sondern organisch aus ihr hervorwachsen und mit

ihr verwachsen sollte, so mußten im Heidenthum außer den Stellen des Hinüberwachsens ins Christenthum auch Stellen vorhanden seyn, welche für ein Herüber- und Hereinwachsen des Christenthums ins Heidenthum organisirt waren. Diese Stellen, rein an und für sich genommen und ihrer nationalen und localen Bedingtheit, ihrem nächsten Sinne und Geiste nach untersucht, lassen in der Regel kaum eine leise Spur von eigentlicher Christlichkeit an und in sich entdecken; sie nehmen sich, von diesem Gesichtspunkt aus betrachtet, vielmehr wie entschieden heidnische, ja nicht selten wie solche aus, in denen echt heidnische Elemente zum Gipfel ihrer Entwickelung und zum Abschlusse gelangt sind. Man würde aber doch Unrecht haben und thun, wenn man aus diesen Gründen nicht gestatten wollte, daß das Prädicat der Christlichkeit ihnen beigelegt würde, wenn man sie vielmehr ohne Weiteres in die Classe derjenigen rechnete, die ihre Benennung der Christlichkeit einzig und allein den überall Christliches sehenden Illusionen frommer Denker zu verdanken hätten.

Als Luther die Reformation anfing, dachte er nicht im entferntesten daran, eine Reformation zu Stande bringen und mit ihr diejenigen Principien in der Geschichte geltend und selbständig machen zu wollen, welche sich nachmals als die protestantischen Principien geltend gemacht haben. Würden denn nun aber diejenigen richtig urtheilen, welche dieserhalb sagen wollten, das reformatorische Wesen und das Principielle des Protestantismus sey an und für sich dem Luther fremd; denn er sey ja in ganz anderer Meinung und zunächst aus andern als aus protestantisch-principiellen Interessen aufgetreten?

Es ist eine höchst beschränkte Auffassung der Dinge und ihrer Entwickelung, wenn man immer nur auf ihre

allernächste Bedingtheit und Richtung sieht und ausschließlich hiernach ihre Geltung abmißt. Wenn die Naturforscher die Natur auf diese Weise betrachten wollten, so würde eine vernünftige und einheitliche Naturwissenschaft nimmermehr zu Stande kommen!

An und für sich genommen, ist es ja freilich vollkommen wahr und richtig, daß die alten Classiker z. B. bei ihren Aussprüchen über Inspiration die christlich-biblische Lehre vom heiligen Geiste weder vor Augen noch im Sinne gehabt haben, und daß selbst dann, wenn sie von einem heiligen Geiste in uns und von den moralischen Einflüssen desselben auf uns reden, dieß Reden dennoch von dem, was wir Christen uns bei solchen Worten denken, wesentlich verschieden sey. Es ließe sich sogar wohl zeigen, daß man in diesen heidnischen Aussagen über Wesen und Wirken des heiligen Geistes eine von christlichen Ideenstoffen erfüllte Lehre in gewissem Betrachte nicht nur nicht vor sich habe, sondern auch das relative Gegentheil davon, nämlich ein aus echt heidnischen Keimen und Weltansichten entstandenes Product.

Wenn nun aber auch dieses Product seinen nächsten Entstehungsgründen nach als ein echt heidnisches bezeichnet werden müßte, dürfte denn deßwegen etwas dem Christenthum Analoges gar nicht daran aufgefunden werden? Steht nicht, wenn ich so heidnisch reden darf, der bildende und verknüpfende Weltgeist über den einzelnen bildenden Subjecten und Factoren? Drückt er nicht dem, was aus ihren Händen zunächst ganz anders gemeint hervorgeht, Gepräge und Zeichen auf, durch welche ursprünglich einander heterogene Dinge und Gebilde im Fortgange der Zeit dennoch einer Annäherung an einander und einer genauen Beziehung auf einander fähig werden?

Etwas dem eben Besprochenen ganz Aehnliches haben

wir bei den alttestamentlichen Weissagungen und bei der Anführung und Hervorhebung derselben im neuen Testamente vor uns. Es werden im neuen Testamente Stellen aus dem alten citirt, zu deren Citirtwerden fast gar keine Berechtigung vorzuliegen scheint, weil sie im alten Testamente zunächst einen andern Sinn haben und zu einem andern Zwecke dastehen, als welcher ihnen im neuen Testament gegeben wird. Man denke nur z. B. an manche neutestamentliche Citate aus Sacharja!

Wie hat nun die Theologie hierüber zu urtheilen? Soll sie diese Herüberziehungen aus dem alten Testament ins neue, aus einer israelitischen Sinnessphäre in die christliche für entschieden unstatthaft, falsch und verwerflich erklären? Soll sie sagen, das neue Testament thue in diesen Beziehungen dem alten Testament absolut unbefugterweise Gewalt an?

Gewiß nicht! Sie soll vielmehr zwischen Weissagungen und Weissagungen unterscheiden. Sie soll sagen: das alte Testamente enthält wirkliche, wahrhaftige und von Haus aus dazu geborne und bestimmte Hindeutungen auf's neue, und es enthält solche, die zwar allerdings nachher mehr dazu gestempelt, als dazu geboren worden sind, die aber doch, vom höheren und universelleren Standpunkt aus gefaßt, eine gewisse innere Befähigung in sich tragen, diese Stempelung anzunehmen, so daß diese Stempelung aufhört, bloßer Act der subjectiven Willkür und Deutelei zu seyn, indem ihrem späteren so und so Signalisirtwerden der die geschichtliche Entwickelung der Dinge durchziehende Geist und Wille zum Grunde liegt.

Genug, wie das Heidenthum in Absicht auf das Christenthum vorgreifende Momente hat, so hat auch das Christenthum in Absicht auf das Heidenthum zurückgreifende Momente, oder solche, wodurch gewisse ursprüng-

lich echt heidnische Gebilde christianisirt werden, nicht par force, sondern auf ganz naturgemäße Weise, weil sie, obwohl an sich rein heidnisch, dennoch dem Christlichen mit organischer Receptivität und einer höheren Leitung gemäß entgegengewachsen sind. Diese letzteren Momente in heidnischen Schriftstellern zu ermitteln und ihr Gewicht genau zu bestimmen, wird immer das Schwierigste bei der Lösung solcher Aufgaben seyn, wie sie unser Verfasser sich gestellt hat. Denn über diese Momente wird und muß immer der meiste Streit obwalten; hier wird der Kampf zwischen denen, die sie als christliche namhaft machen, und zwischen denen, die nur Heidnisches in ihnen sehen, immer am heftigsten entbrennen und am unentschiedensten schwanken, da die Einen wie die Andern in gewisser Hinsicht das Recht haben können, jene, die Christlichkeit zu behaupten, diese, dieselbe zu leugnen.

Ich weiß nicht, ob der Verfasser des genannten Buches geneigt seyn wird, die für Zwecke, wie die seinigen, nichts weniger als gleichgültige Unterscheidung anzuerkennen, welche ich hier zwischen actuellen und potentiellen Bezüglichkeiten des Heidnischen auf das Christliche aufgestellt habe. Erkennt er sie an, dann möchte ich nicht daran zweifeln, daß er sich geneigt fühlen würde, manche von seinen Ergebnissen und Behauptungen etwas anders auszusprechen, als er gethan hat.

Er behauptet z. B., Tacitus stehe dem Christenthum innerlich näher als Plato. Und zum Theile kann er dieß wohl mit Recht behaupten. Denn der Lebensnerv des Christenthums liegt, wie der Verfasser ganz richtig bemerkt, nicht im Speculativen, sondern im Praktischen. Tacitus war eine dem Leben und dem Praktischen und Historischen weit mehr zugewendete Natur als Plato. Insofern hat er also allerdings die verwandtere und

nähere Beziehung zum Christenthume vor diesem voraus.

Wenn nun aber der Verfasser an andern Stellen es gewaltig betont und einen Theil seiner Beweise darauf baut, daß Tacitus ein echter Römer gewesen sey, ein in seiner Art vollkommener Typus und Repräsentant des Römerthums, so mag er wohl zusehen, daß diese Behauptung mit der vorhin angeführten nicht in beträchtliche und für ihn auf seinem Standpunkt unauflösliche Collision gerathe. Denn das echte, wahre, volle Römerthum ist dem Christenthume nicht nur nicht verwandt und ähnlich, sondern seiner Hauptrichtung nach geradezu entgegengesetzt, wie der Verfasser auch selbst einsieht, da er ja vor dem im Papismus wieder auflebenden Römerthum als vor etwas Antichristlichem warnt. Freilich darf auch hier das Kind nicht gleich mit dem Bade ausgeschüttet werden. Wie antichristlich das reine Römerthum seiner Hauptrichtung nach auch immer seyn möge, einen Anschließungspunkt hinsichtlich des Christenthums hat es denn doch immer an sich, das ist der thatkräftige Sinn und Ernst. Aber es leuchtet doch sogleich auch ein, daß dieser Anschließungspunkt von ziemlich genereller Natur ist und bei vorzunehmender Abwägung hinsichtlich der Christlichkeit oder Nichtchristlichkeit des reinen Römerthums keinen Ausschlag geben kann.

Stimmte mir nun unser Verfasser in den vorhin ausgesprochenen Sätzen bei, so würde er die größere Christlichkeit dem Tacitus nicht so kategorisch zuschreiben, sondern nur bedingungsweise. Er würde ferner nicht sagen, weil den Tacitus wahrer Römersinn beseelte, war er christlich, sondern: obgleich ihn dieser beseelte, kann und muß er demohngeachtet dafür gelten. Denn was den Römersinn zum Römersinne macht, ist nicht das accidentelle Moment des Praktischen, sondern das vorwal-

tende Moment des Imperatorischen, wenn ich es kurzweg so bezeichnen darf, und während das Moment des Praktischen den Römersinn dem Christenthum allerdings zwar nahe bringt, trennt und scheidet ihn doch das zuletzt genannte Moment von demselben, und zwar so, daß die scheidende Macht bei Weitem größer ist, als die verbindende. Mithin kann und darf ein Schriftsteller, der das Christliche im Tacitus hervorheben will, nicht dabei stehen bleiben, das Moment der Gleichheit im taciteischen Römersinn und im Christensinn aufzuzeigen, sondern er muß auch der andern Seite der Betrachtungsweise gerecht werden und darthun, daß gerade in diesem Römersinne, des einen christlich zu nennenden Moments ungeachtet, andere Momente von noch mehr Gewicht vorhanden seyen, welche den Tacitus als in Discrepanz und Opposition mit dem Christenthume befindlich erscheinen ließen.

Der Herr Verfasser wird mir wohl nicht entgegnen können, das habe er ja gethan. Er habe die Blicke auch der Kehrseite zugelenkt und alles das an's Licht gezogen, was als nicht christlich und unchristlich im Tacitus bezeichnet werden müsse. Freilich hat er das gethan. Aber das steht ja auch offenbar auf einem ganz andern Blatte und hat mit dem, was ich hier meine, zunächst gar nichts zu schaffen.

Der Schein einer argen Collision und eines harten Widerspruchs, den ich bei den zwei angeführten Behauptungen des Verfassers als wirklich vorhanden aufgezeigt habe, ist nach meiner Meinung gar nicht anders wegzubringen oder aufzulösen, als durch das Bewußtseyn des oben aufgestellten Unterschiedes und mittelst desselben. Unser Verfasser muß, wie mir dünkt, diesen Widerspruch als Widerspruch stehen lassen, weil er die actuellen von den potentiellen Christenthumsanalogien nicht gehörig

unterscheidet. Der Römersinn als solcher, weit entfernt, den Tacitus zu einem Christen zu machen, macht ihn vielmehr, von gewisser Seite aus gesehen, zum Nichtchristen und Widerchristen. Gehe ich aber von der erwähnten Unterscheidung aus, so kann ich dieß einräumen und ihm dennoch auch seines Römersinns wegen eine gewisse Christlichkeit vindiciren, ohne deßhalb in Widerspruch mit mir selbst zu gerathen. Ich sage alsdann: actu war ja freilich Tacitus durch seinen Römersinn kein christlich gesinnter Mann, und wollte es nicht seyn, und konnte es nicht seyn; actu war er durch denselben vielmehr ein ausgeprägter und vollendeter Heide. Aber potentia kann er denn doch auch dieses Sinnes wegen christlich heißen; denn potentia war denn doch auch in diesem Sinne etwas dem Christenthume Zustrebendes und nach Gottes Willen Zuwachsendes enthalten.

Die Summe des actuell Christlichen ist im Tacitus meiner Ansicht zufolge sehr gering, geringer als in manchem andern heidnischen Classiker; denn Tacitus ist ein viel zu starker, eigenthümlicher und eigenthümlich ausgeprägter Charakter, er ist viel zu sehr Culminations- und Abschlußpunkt echt heidnischer Sinnesweise und großartig antiker Weltanschauung, d. h. derjenigen Weltanschauung, die mit der neuen christlichen Weltanschauung, im Ganzen genommen, auffallend contrastirt, als daß sich viel wahrhaft und unmittelbar Christliches in ihm finden sollte. Des potentiell Christlichen hingegen, oder dessen, was vom Christenthum aus mit vollem Rechte christlich gefaßt, auf das Christenthum bezogen und als höchst förderlich und einflußreich für die christliche Lebensgestaltung und Bewegung bezeichnet werden kann, liegt in der That außerordentlich viel in ihm. Tacitus steht in einem Verhältnisse, in einem wesentlichen und wichtigen Verhältnisse zur christlichen Denkweise und zum christlichen Leben.

Aber dieses Verhältniß, wodurch er einerseits als eine der bedeutendsten Tangenten des Christenthums erscheint, die aus dem Heidenthum an die Sphäre des Christenthums sich herüberziehen, stellt sich andererseits als ein höchst abruptes und vom Christenthume nicht wenig diverses dar. Und diese Diversität, obwohl von unserem Verfasser keinesweges verkannt, tritt aus seiner Schrift doch nicht präcis genug, nicht abgemessen und erwogen genug hervor; das Proportionale derselben wird nicht anschaulich genug.

Dürfte ich meine Ansicht von der Sache durch einen meinen Anschauungen sehr nahe liegenden, wiewohl freilich nicht ganz passenden Vergleich erläutern, so würde ich sagen: Tacitus verhält sich zum Christenthume fast so, wie der eine von den dicht an den Thüringerwald herangeschobenen Rhönbergen zum Thüringerwalde. Aus einer gewissen Ferne gesehen, geht dieser Rhönberg, an Höhe und Gestalt den Thüringerwaldbergen ziemlich gleich, mit diesen in Eins zusammen; er scheint als innig verflochtenes Glied in die genannte Kette zu gehören. Das ist die erste und sinnliche Auffassung des Verhältnisses. Nun kommt die wissenschaftliche Untersuchung. Sie bestätigt und begründet den sinnlichen Eindruck nicht; nein! sie löst ihn auf. Sie führt gerade das entgegengesetzte Resultat herbei. Denn sie thut auf unwiderlegliche Weise dar, daß die Rhön physisch, geographisch und geognostisch wesentlich vom Thüringerwalde geschieden sey, und daß der scheinbar in den Zusammenhang des Thüringerwaldes gehörende Rhönberg seiner wahren Natur und Beschaffenheit nach nichts mit dem Thüringerwalde gemein habe, daß er aus ganz andern Bildungsmomenten und nach ganz andern Bildungsgesetzen entstanden sey. Bei dieser nothwendig eintretenden und an und für sich wohlbegründeten Negation bleibt jedoch die weiter

fortschreitende Wissenschaft nicht stehen. Sie erkennt und lehrt: allerdings ist dieser dem Thüringerwalde so augenfällig nahe Rhönberg oft und lange mit Unrecht für einen Thüringerwaldberg angesehen worden. Das ist er in der That nicht. Er ist vielmehr durch und durch ein entschiedener Rhönberg. Nichtsdestoweniger gehört er aber in gewissem Betrachte dennoch wesentlich mit zur Existenz und Eigenthümlichkeit des Thüringerwaldes. Sein ihm nahe Erscheinen ist nicht bloß ein zufälliges und rein äußerliches. Es findet aller Abruptheit und Selbständigkeit dieses Rhönbergs ungeachtet dennoch eine innere und einflußreiche Beziehung desselben auf das Thüringerwaldgebirge statt; das Thüringerwaldgebirge ist, wenn auch nicht ausschließlich, doch auf bedeutende Weise in seinem so und so Seyn durch diesen Rhönberg bedingt.

Auf ähnliche Weise, meine ich, hat das Christenthum Stellen genug und genug, wo es sich von taciteischen Ansichten, Gesinnungen und Maximen, die als echt taciteische freilich ganz andersartige sind, dennoch nachbarlich berührt fühlt, ja, die es als ihm befreundete, ihm zur Förderung vom heiligen Geiste der Geschichte ausdrücklich bestellte und nahe gestellte anerkennen und als solche namhaft machen muß.

Ist dieß die Lage der Sache, so hätte unser Verfasser wohl besser gethan, wenn er den Gang seiner Betrachtung anders geführt und gewendet hätte. Auf eine reine Darstellung und Anschaulichmachung der ganzen taciteischen Eigenthümlichkeit hätte er vor allen Dingen hinarbeiten müssen. Ich sage: auf eine reine Darstellung! Denn an einer Darstellung derselben überhaupt hat er es ja freilich nicht fehlen lassen. Rein würde die Darstellung wohl nur dann geworden seyn, wenn sie streng genetisch gewesen wäre. Demgemäß hätte von

allen Beziehungen und Seitenblicken auf's Christenthum für's Erste ganz abstrahirt werden sollen. Zuerst mußte der Boden gewonnen werden für das aufzurichtende Standbild. Also: Begriff des Römerthums. Und zwar, wie sich von selbst versteht, nicht Fabricirung dieses Begriffs, sondern so zu sagen Selbsterzeugung desselben. War das Römerthum verstanden und begriffen, so wurde auch Tacitus begreiflich und verständlich. Und er konnte nicht eher begreiflich und verständlich werden. Denn wenn ich es auch nicht zu unterschreiben vermöchte, was öfters ausgesprochen worden ist, daß Tacitus durch und durch ein vollendeter Römer gewesen sey, da er, um dieß seyn zu können, viel zu schwermüthig und grübelnd gestimmt war, so durchströmte ihn doch ganz ohne allen Streit eine Hauptpulsader echt römischer Gefühls- und Denkart.

Was mir das eigentliche Centrum der ganzen taciteischen Geistigkeit und Individualität zu seyn scheint, hat unser Verfasser keineswegs verkannt oder verschwiegen. Er gibt es ausdrücklich und treffend an. Aber, wie ich glaube, nicht hervorspringend genug und nicht so, daß die Auffassung stetig darauf hingeleitet und die Umschau von diesem Mittelpunkt aus nach allen nöthigen Richtungen hin gelenkt würde. Glaube an die sittliche Grundlage, Macht und Herrscherwürde des echten Römerthums — das ist, wenn mich nicht Alles täuscht, die eigentliche Seele, die Religion, das innerste Lebenswort der taciteischen Persönlichkeit. (S. Böttcher, Th. 2. S. 138 ff.) Hieraus geht seine ganze Eigenthümlichkeit, die sich in seinen Werken äußert, hervor; darin hat sie ihre Quelle, ihren Erklärungsgrund. Seine hohe Geistesrichtung, seine Begeisterung für die Freiheit, sein mannhafter Sinn und Muth, sein Schmerz, seine Trauer beim Gedanken an das Einst und an das nahe und gerechte Strafgericht,

sein edler Zorn gegen alles dem wahren sittlich-kräftigen Römerthume Feindliche und Verderbliche, sein Ringen und Streben nach Wiedergewinnung der entschwindenden Herrlichkeit, sein Anempfehlen der Mäßigung und Selbstbewältigung, um die weislich zusammengehaltene Kraft aus der ungünstigen Gegenwart wo möglich in eine bessere Zukunft hinüber zu retten, wo sie mit mehr Erfolg angewendet werden kann, — alles dieß ruht auf dem Grundgefühl und strahlt von demselben aus, daß es geschichtlich nichts Gewaltigeres und Ehrwürdigeres gebe, als das tugendliche, d. h. wahre Römerthum, und folglich auch nichts, welches würdiger sey, die Welt zu beherrschen, als dieses.

Erst nach geschehener vollständiger und reiner Herausarbeitung der taciteischen Eigenthümlichkeit und Größe, erst nach vorhergegangener unabhängiger und selbständiger Aufzeigung des echt Heidnischen und Römischen an ihm hätte der Verfasser nach meinem Dafürhalten die Wahrnehmung zu einem vergleichenden Hinblick auf das Christenthum auffordern sollen. Dann hätte, wenn ich nicht irre, die Rechnung, Wägung, Abmessung und Begriffsbestimmung recht scharf, genau, einleuchtend und nach allen Seiten hin gerecht ausfallen können, und dem Leser hätte sich Alles in exacten Umrissen und in deutlich von einander gesonderten Partien vorstellig gemacht und eingeprägt.

Eine ausführliche, erschöpfende und ins Einzelne eingehende Recension des genannten Buches zu liefern, lag und liegt in meiner Absicht nicht. Ich breche deßhalb hier ab, kann jedoch von dem mir persönlich ganz unbekannten Verfasser nicht scheiden, ohne das Gefühl meiner innigen Hochachtung rücksichtlich der ihn beseelenden edlen christlichen Gesinnungen und meinen herzlichen Dank für so manche Anregung und Belehrung auszusprechen,

die mir sein Buch gewährt hat, so wie ich denn auch nicht umhin kann, aller nach Recensentenpflicht gemachten Ausstellungen ungeachtet, in Hinsicht auf den Gehalt und die Bedeutsamkeit dieses Buches mit voller Ueberzeugung mich dahin zu erklären, daß es in mehr als einer Beziehung zu den erfreulichen und gehaltvollen Producten der neuesten Litteratur zu zählen sey.

Dr. Ackermann.

Anzeigeblatt.

Im Verlage von Friedrich Perthes ist erschienen:

Praktischer Commentar über den Jesaja mit exegetischen und kritischen Anmerkungen v. F. W. C. Umbreit. 1. Theil. 1 Thlr. 8 ggr.

Was der Verfasser in seinen früheren Commentaren, besonders über das Buch Hiob und die Sprüche Salomo's, für die Befriedigung der kritisch-wissenschaftlichen Anforderung, in seiner späteren „Uebersetzung und Erklärung auserlesener Psalmen" zur christlichen Erbauung aus dem alten Testamente in geschiedener Weise zu leisten gesucht, wird dem Leser in diesem angefangenen Werke über die Propheten des alten Bundes in einer praktischen Vereinigung geboten. Man hat den Verfasser öfters mit Herder zusammengestellt, und von einem poetischen Gesichtspunkte aus betrachtet, dürfte man gegenwärtige Schrift gar wohl als die längst gewünschte Fortsetzung von dem berühmten „Geiste der hebräischen Poesie" ansehen, aber der unparteiisch Prüfende wird dieselbe philologisch-kritisch gründlicher und dogmatisch-christlich bestimmter finden. Das Werk scheint einem lebhaft gefühlten Bedürfnisse der Zeit entgegenzukommen. Der praktische Theolog wird sich beim Gebrauche desselben auf wissenschaftlichem Boden erkennen, und der gelehrte Exeget von einem lebendig-religiösen Geiste ergriffen fühlen.

Theologische Studien und Kritiken.

Eine Zeitschrift

für

das gesammte Gebiet der Theologie,

in Verbindung mit

D. Gieseler, D. Lücke und D. Nitzsch,

herausgegeben

von

D. C. Ullmann und D. F. W. C. Umbreit,
Professoren an der Universität zu Heidelberg.

Jahrgang 1842 zweites Heft.

Hamburg,
bei Friedrich Perthes.
1842.

Abhandlungen.

1.

Bezieht sich die Versöhnung allein auf den Menschen oder auf Gott und den Menschen? [a])

Ein dogmatisch-exegetischer Versuch über Röm. 3, 25. und 26.

Von

Georg Funke.

Im Orient ist ein an die Substanz gekettetes Gefühl vorherrschend, welches durch das Symbol, also in sinnlicher Form, die innere Anschauung des Geistes zu erkennen geben will. Diese Richtung des Geistes ist auch in den Opfern wahrzunehmen, welche das Symbol wurden, durch welche der Mensch seine Sündhaftigkeit aus-

a) Dieser Aufsatz war bereits entworfen, als dem Verf. desselben das vierte Heft der Studien und Kritiken, Jahrgang 1840, zu Händen kam, in welchem J. F. K. Gurlitt in einem Aufsatze über die ἔνδειξις τῆς δικαιοσύνης τοῦ θεοῦ Röm. 3, 25. sehr entschieden behauptet, daß die satisfactio vicaria durchaus nicht in dieser Stelle enthalten sey. Es habe nur Jemand, der die Vorstellung von der satisfactio vicaria schon fertig in sich trage, vielleicht in derselben als dem wirklichen oder vermeintlichen Mittelpunkte seines ganzen Christenglaubens beständig lebe, bei dem Anblicke von Röm. 3, 25. gleich auf den Gedanken kom-

sprach und die Gottheit zu versöhnen suchte. Mag immerhin bei manchen Völkern dieses nicht zum klaren Bewußtseyn gekommen seyn, stets war indeß bei ihnen doch ein dunkles Gefühl vorhanden, daß die Sünde gesühnt werden müsse, und eben in diesem Gefühle wurden die Opfer dargebracht. Daß dieses Gefühl vorhanden war, ist gerade das Wahre bei den Opfern, was sich durch sie in symbolischer Gestalt ausspricht.

Auch bei den Juden, bei welchen sich unter allen Völkern des Orients allein der Glaube an den einen Gott erhielt, und welche eben deßhalb erwählt wurden, die Erlösung durch Christum vorzubereiten, spricht sich das, was sich von wahren religiösen Elementen hier findet, in symbolischer Form aus. Aber den Symbolen liegt bei ihnen eine tiefere Bedeutung zu Grunde als bei den übrigen Völkern, weil der Glaube an den einen Gott der Mittelpunkt ist, um welchen sich das ganze Leben bewegt. Die Idee des einst kommenden Erlösers durchzieht das ganze alte Testament, und eben darum

---

men können, daß auch hier jene Vorstellung zu finden seyn möge, zumal wenn ihm keine andere genügende Erklärung zur Hand sey. Sollte jedoch jene Vorstellung aus dieser Stelle gewonnen werden, so möge wohl schwerlich einer darauf verfallen, und man müsse gestehen, daß, wenn sie darin enthalten wäre, der Apostel sich kaum unklarer und ungeschickter hätte ausdrücken können (S. 994 f.). Hauptpunkte wie die Hervorhebung des Blutes Christi (ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι) sollen nichts entscheiden, ἱλαστήριον soll zwar an die durch Christum bewirkte Aufhebung der Schuld und Strafe, aber nicht im geringsten an ein von ihm erfahrenes Strafeleiden erinnern. Alles Punkte, welchen wir geradezu widersprechen müssen. Doch wollen wir hier nicht auf die einzelnen Behauptungen des genannten Verfassers eingehen, weil unsere Arbeit bereits fertig ist; wir glauben aber, dieselben bereits im Allgemeinen dadurch widerlegt zu haben, daß wir die kirchliche Lehre von der stellvertretenden Genugthuung durch diese Stelle zu begründen versuchten.

scheinen die Momente, welche im Christenthume zur absoluten Wahrheit erhoben werden, in allen jüdischen Symbolen hindurch. Weil die Stelle, durch welche wir hier die stellvertretende Genugthuung Christi nachzuweisen versuchen, sich auf das alttestamentliche Opfer zurückbezieht, so haben wir zunächst zu erörtern, welche Wahrheit diesem Opfer zu Grunde liegt a).

Auf die Bedeutung des alttestamentlichen Opfers weist vorzüglich die Stelle Lev. 17, 11. hin, welche übersetzt also heißt: Denn die Seele (נֶפֶשׁ) des Fleisches ist im Blute (בַּדָּם), und ich habe es euch gegeben auf den Altar, zu sühnen (לְכַפֵּר) eure Seelen; denn das Blut sühnt durch die Seele (בַּנֶּפֶשׁ).

Als das Wichtigste in dieser Stelle wird offenbar das Blut hervorgehoben, wie überhaupt im alten Testamente feststand, daß es keine Sühne gebe als durch das Blut. An diese Wahrheit knüpft überall das neue Testament an, und der Brief an die Hebräer hat darauf seine völlige Basis; *χωρὶς αἱματεκχυσίας οὐ γίνεται ἄφεσις*, Hebr. 9, 22.

Inwiefern das Blut der Mittelpunkt des Opfers ist, muß näher betrachtet werden b). In der angeführten Stelle wird als die Wirkung und der Zweck desselben angeführt das Sühnen. Die Grundbedeutung des hebräischen Ausdrucks (כָּפַר) ist: zudecken, bedecken. Die Sünde darf sich Gott nicht zeigen, sie muß bedeckt wer-

---

a) Wir haben hierbei mehrfach das ausgezeichnete Werk von Bähr, „Symbolik des mosaischen Cultus", benutzt (vgl. II. Band, Buch III. Kap. 1.). Wir erklären dieß, um die Citate weglassen zu können.

b) Wir lassen hier die unblutigen Opfer unberücksichtigt, obwohl auch diese, wenn auch nicht so bestimmt, doch immer auf eine Sühne hindeuten, und dasjenige, was geopfert wird, in Beziehung zum Blute oder dem darin pulsirenden Leben steht, sofern dieses dadurch erhalten wird.

den, so daß sie nicht mehr sichtbar und darum so gut wie verschwunden ist. Dieß geschieht durch die Sühne, weßhalb כִּפֶּר dann sühnen heißt; denn die Sühne hebt das auf, was die Verbindung und Gemeinschaft mit Gott hindert. Auf welche Weise das Blut sühnt, wird weiter in der Stelle angegeben; es wird gesagt, von wem das Sühnen ausgeht und auf wen es sich bezieht; denn es heißt: „Ich habe es (das Blut) euch gegeben, auf den Altar zu sühnen eure Seelen", d. h. ich (Jehova) habe das Blut zum Sühnen bestimmt, dazu angeordnet, die Sühne an das Blut geknüpft; von Jehova geht also die Sühne aus. Das Object derselben sind die Seelen der Menschen, über welche die Sünde Herrschaft gewonnen hat. — Um hier eine richtige Ansicht zu gewinnen, müssen wir etwas weiter ausholen.

Durch die Sünde ist das richtige Verhältniß, in welchem der Mensch zu Gott stand, aufgehoben worden. Die göttliche Gerechtigkeit besteht nun darin, daß durch sie alles das negirt wird, was dieses ursprünglich richtige Verhältniß stört. Dieses ist durchaus festzuhalten, wie schwer dieses auch dem reflectirenden Verstande oft werden mag, welcher gar zu sehr geneigt ist, die göttliche Gnade, welche die Sünde vergibt, auf Kosten der Gerechtigkeit hervorzuheben, wodurch nicht bloß die Satisfactionslehre aufgehoben, sondern der christliche Begriff der Erlösung durchaus verwirrt wird.

Es ist in unserer Zeit sehr erfreulich, zu vernehmen, daß im Gegensatze der falschen Theorie der Strafe, nach welcher diese nichts mehr ist als ein Abschreckungsmittel vom Verbrechen, jetzt allmählich von namhaften Juristen deren wahres Wesen als Negation des geschehenen Unrechts erkannt wird. Namentlich hat K. F. Göschel, dieser ehrenwerthe Jurist, bei dem auch die Theologen in die Lehre gehen können, in seinen „zerstreuten

Blättern aus den Hand- und Hülfsacten eines Juristen" sich über das Strafrecht und die christliche Satisfactionslehre (Bd. I. S. 463.) sehr tiefsinnig vernehmen lassen; und wie wenig sonst dieser Aufsatz über die Satisfaction vom juristischen Standpunkte bis dahin noch auf die Theologie influirt haben mag, so ist doch wenigstens der gemüthreiche, leider uns schon entrissene Exeget Olshausen dadurch bewogen worden, seine frühere Ansicht, als beziehe sich die Versöhnung nur auf den Menschen, fallen zu lassen (vgl. dessen biblischen Commentar über das N. T. Bd. III. Abth. I. S. 151.). Es ist um so nöthiger, auf die genannte ausgezeichnete Entwickelung hinzuweisen [a]), mag dieses auch schon mehrfach sonst geschehen seyn, da selbst von vielen sonst in der christlichen Wahrheit lebenden Theologen gerade diese Lehre, welche der Gipfelpunkt der christlichen Lehre ist und ohne welche wir uns von dem alttestamentlichen Opfercultus gar keinen deutlichen Begriff machen können, nicht gefaßt werden kann. Der Zusammenhang der Opfer mit der göttlichen Gerechtigkeit schwindet, sobald man sie fallen läßt; man kann alsdann in ihnen nicht die tieferen Ideen finden, welche in symbolischer Form ausgesprochen werden. Der reflectirende Verstand, welcher nie auf das Innere sieht, findet dann am Ende im Opfer nichts Anderes als ein äußeres Mittel der Priester, sich die Herrschaft zu bewahren, statt dessen durch sie gerade der Mensch auf das Tief-Innerlichste hingewiesen werden sollte, daß nämlich die Sünde gesühnt und der göttlichen Gerechtigkeit ein Genüge geleistet werden müsse.

Die innere Beziehung des Opfers zur göttlichen Gerechtigkeit bringt es mit sich, daß diese vorzüglich

---

a) Der Verf. muß dieses um so mehr thun, da er das juristische Element nur hier und da beiläufig berühren kann.

im alten Testamente hervortritt, wogegen das neue die Gnade zu seiner Basis hat. Aber wie Gerechtigkeit und Gnade Ausflüsse derselben Liebe Gottes sind und erst in der Einheit beider das göttliche Wesen wahrhaft erkannt wird, so wird uns die ganze christliche Heilsökonomie erst dadurch klar, daß wir uns des inneren Zusammenhanges zwischen dem von der göttlichen Gerechtigkeit gegebenen Gesetz und zwischen dem Gnade verheißenden Evangelium bewußt werden. Beide sind eine Einheit, gehören nothwendig zusammen, und deßhalb ist durch die Gnade, welche uns im neuen Bunde erwiesen ist und welche Vergebung verkündet, nicht die Strafe aufgehoben, welche die göttliche Gerechtigkeit wegen Nichterfüllung des Gesetzes erheischt.

Nach seiner Gerechtigkeit muß Gott die Sünde strafen, kann sie ohne Strafe nicht vergeben; denn Gott handelt seinem Wesen gemäß, welches die absolute Wahrheit ist, nicht nach Willkür, sondern nach seinem heiligen Willen, welcher eben in der Strafe sich offenbart. Durch die Sünde ist heiliger Wille verletzt, die absolute Wahrheit aufgehoben; aus dem Rechte ist ein Unrecht geworden, was im Widerspruche steht mit dem göttlichen Willen. Durch die Negation dieses Unrechtes wird das Recht wiederhergestellt, und eben deßhalb muß Gott strafen, wie überhaupt Strafe gehandhabt werden, denn erst dadurch wird der Gerechtigkeit ein Genüge geleistet.

Wenn nun die göttliche Gerechtigkeit die Strafe als Negation der Sünde nothwendig erheischt, so müßte der, welcher sündigt, negirt, also getödtet werden. Daher sprach schon Gott im Paradiese zu Adam, als er ihm das erste Gebot gab: „Aber von dem Baume der Erkenntniß Gutes und Böses sollst du nicht essen; denn welches Tages du davon issest, wirst du des Todes sterben." Allein schon im Paradiese wird nach der Uebertretung dieses ersten Gebotes auf das Gnade ver-

heißende Evangelium, auf Christum als den Schlangentödter, hingewiesen; die göttliche Gnade tritt hinzu und läßt den Menschen leben, um nach dieser ihn dahin zu führen, daß er selbst dasjenige Element in sich negirt, was gesündigt hat, und dadurch die Gemeinschaft mit Gott wiederherstellt. So klingt im Paradiese neben der Forderung der göttlichen Gerechtigkeit schon die freudige Botschaft der dereinst sich herrlicher offenbarenden Gnade hindurch. Fassen wir hier nun nicht Adam als einzelne Person, sondern als Repräsentanten der Menschheit überhaupt, so ließ Gott nach seiner Gerechtigkeit zwar die Folgen der Sünde über die Menschheit kommen, strafte sie also, ließ sie aber nach seiner Gnade noch ferner leben, damit sie in sich selbst die Sünde negire und hierdurch der göttlichen Gerechtigkeit ein Genüge leiste. So lange dieses nicht geschieht, befindet sich der Mensch in Feindschaft mit Gott, und Gott muß an ihm seine strafende Gerechtigkeit (ὀργή) offenbaren und nach derselben die Sünde nichtig machen.

Das Verhältniß des alten und neuen Bundes zu einander wird uns hiernach deutlich werden. Um mit Gott versöhnt zu werden, muß der Mensch seine bösen Willen, die Sünde, in sich negiren. Im alten Bunde vermochte derselbe dieses nicht; sein Tichten und Trachten war böse von Jugend auf, und der Fluch der Sünde war eben, daß sie sich fortzeugend vermehrte. Als Damm gegen die Sünde gab Gott das Gesetz; allein das Gesetz wurde von Keinem erfüllt. Deßhalb stand Alles unter der ὀργή; doch gab sich die Gnade wieder darin zu erkennen, daß die Sünde einstweilen ungestraft blieb, sofern der Mensch ihren Druck fühlte, Verlangen trug, sie zu vernichten und sich mit Gott zu versöhnen, und eben weil er dieses durch seine eigene Kraft nicht vermochte, sich zu dem hinsehnte, auf den hoffte, welcher durch

den Glauben an ihn dazu die Kraft geben und in diesem Glauben Jeden vor Gott gerecht machen werde.

Es bleibt also an und für sich im alten Bunde die Sünde ungesühnt und Gott unversöhnt, und der Mensch wird nur insofern vor Gott aus Gnaden als gerecht angesehen, als er schon im Glauben an den dereinst kommenden Erlöser lebt. Damit aber das Bewußtseyn bleibe, daß die Sünde gesühnt und Gott versöhnt werden müsse, ist von Gott das Opfer angeordnet und die Sühne an das Blut geknüpft worden, wie wir dieses in der bereits citirten Stelle (Lev. 17, 11.) sehen. Das Subject, welches hier die Sühne anordnet, ist Gott, und eben deßhalb erscheint bei dem Opfer der Priester als der die Stelle Gottes Vertretende, indem er das Blut sprengt; denn gerade hierdurch wurde der Sühnact vorgenommen. Das Object der Sühne sind die Seelen der Menschen; diese sollen durch den Sühnact des Blutsprengens symbolisch entsündigt und eben dadurch mit Gott versöhnt werden, gleichwie die Sünde durch das Opfer zugedeckt, unsichtbar gemacht, also als nicht vorhanden angesehen wird, mithin einstweilen ungestraft bleibt. Das Mittel, durch welches die Sühne bewirkt wird, ist das Blut; und gerade in unserer Stelle wird auf das bestimmteste angegeben, warum und wie die Sühne durch das Blut geschieht. Sie sagt zuerst: „die Seele des Fleisches (נֶפֶשׁ הַבָּשָׂר) ist im Blute" und fügt ferner hinzu: „denn das Blut sühnt durch die Seele" (בַּנֶּפֶשׁ). Da die Seele des Fleisches im Blute ist, so kann dieses nicht an und für sich sühnen, sondern nur sofern die Seele, der Nephesch, in ihm ist. Mithin ist es nicht das Materielle am Blute, was sühnt, sondern der Nephesch, dessen Träger es ist, gibt ihm die sühnende Kraft, so daß also dieser das Centrum des Opfers ist. Vgl. Bähr a. a. O.

Ehe wir weiter gehen, muß erörtert werden, was

der Hebräer unter נֶפֶשׁ versteht. Es wird damit (nach Bähr) im Thiere wie im Menschen das animalische Lebensprincip bezeichnet, ohne welches der Leib eine bloße Masse ist, weßhalb das Wort überhaupt für Leben steht. Der Nephesch im Menschen ist aber, wenn auch einerseits mit dem Thiere gleichartig, doch andererseits höherer Art, weil er mit dem Geiste in Verbindung steht, welcher eben wieder durch den Nephesch, die Seele, mit dem Leibe verbunden ist. Der Nephesch ist mithin das Band zwischen Geist und Leib und als solches Sitz des ganzen Begehrungsvermögens; er ist Princip alles dessen, was im neuen Testamente ἐπιθυμία heißt und darum zugleich Organ des Willens. Darum sagt J. H. Deinhardt, welcher vor kurzem eine vorzügliche Abhandlung über die Seele a) uns geschenkt hat, sehr bezeichnend: „Warum heißt der große Feldherr die Seele eines Krieges? Offenbar deßhalb, weil sein Wille der alle anderen bewegende Wille ist. So viele Menschen ihm untergeben sind, so viel Willen umgeben ihn und treten ihm gegenüber; aber daß sein Wille der alle anderen Willen bestimmende, beherrschende und durchdringende Wille ist, das macht ihn zur Seele des ganzen Unternehmens" (S. 7.). Ist also die Seele, der Nephesch, als Organ des Willens nicht rein, ist das Wollen sündhaft, so wird dieses auch alles Andere, was durch den sündhaften Willen bestimmt wird. Leib und Geist werden also durch den Nephesch von der Sünde inficirt, denn beide stehen durch denselben mit einander in Verbindung. Als das beseelende Princip des Menschen ist der Nephesch die bestimmende Macht, das wahrhaft Selbständige, die Subjectivität, welche als solche sowohl receptiv für das Gute als für das Böse ist, aber auch beides von sich

a) Der Begriff der Seele mit Rücksicht auf Aristoteles. Hamburg bei Perthes, 1840.

abweisen kann. Allein bei der ersten Versuchung nahm der Nephesch die Sünde in sich auf; er gab dem sinnlichen Begehren nach und trennte sich dadurch von der geistigen Gemeinschaft mit Gott; er wollte etwas für sich seyn, und so wurde der Nephesch die Selbstheit, die Subjectivität, welche sich zur Absolutheit erheben will, ohne ein objectives göttliches Gesetz anzuerkennen. — Halten wir diese entwickelte Bedeutung des Nephesch fest, so wird uns die Bedeutung des Opfers klar werden.

Das Opfer soll den Menschen heiligen und Gott versöhnen; dieses geschieht dadurch, daß dasjenige, was die Trennung von Gott bewirkt hat, bedeckt (כִּפֵּר) wird, wodurch der Gegensatz verschwindet und die Trennung aufhört. Im Opfer wird dieß symbolisch angedeutet. Durch das Dahingeben des Blutes des Opferthieres als Sitzes des animalischen Nephesch wird wie durch ein Analogon darauf hingewiesen, daß der Mensch seinen Nephesch als das Princip der Selbstheit, inwiefern er Geburtsstätte der Sünde ist, dahin geben muß. Wie das Darbringen des Thierblutes ein Hingeben des Thierlebens in den Tod ist, so soll auch das selbstische, im Gegensatze zu Gott sich befindende Leben hin- und aufgegeben werden, d. h. sterben. Weil aber dieses Hingeben der von Gott getrennten Subjectivität in den Tod ein Hingeben an Gott, den Heiligen ist, so ist das Sterben nicht bloß etwas Negatives, sondern es bewirkt vielmehr etwas Positives, indem durch die Hingabe an Jehova ein wahres Leben geweckt werden soll. Dieses Erschaffen eines neuen Lebenselements im Menschen wird bei dem alttestamentlichen Opfer zwar geahnt, allein nicht bewirkt, wie auch in demselben dafür das Symbol fehlt; denn das Blut, welches für die Sünde dahin gegeben wird, ist das Blut eines Thieres, das als solches mit dem Menschen nichts zu thun hat, weßhalb es Hebr. 10, 4. heißt, daß es unmöglich sey, durch Ochsen- und Bocksblut Sünden hinwegzunehmen, da nämlich dieses nicht die

Adern des neuen Menschen durchdringen und mit Leben erfüllen kann. Daher ist das alttestamentliche Opfer ein unvollkommenes, und es bereitet deßhalb nur vor auf das wahre und vollkommene Sühnopfer, welches ist das Blut Jesu Christi. Durch dieses wird Gott wahrhaft versöhnt. Das alttestamentliche Opfer weist auf diese Versöhnung zwar hin, kann sie aber nicht bewirken, weil es keine neuen Lebenskeime im Menschen zu wecken vermag.

Die Lehre von der Versöhnung Gottes durch das Blut Jesu Christi ist demnach der Punkt, auf welchen der ganze alttestamentliche Opfercultus hindrängt. Wenn das blutige Sühnopfer das tiefste Symbol des alten Bundes, gleichsam dessen Centrum war, so ist der Opfertod des unbefleckten Lammes auf Golgatha's Höhen das Centrum des neuen Bundes, und deßhalb laufen von der Lehre der Versöhnung Gottes durch das Blut Jesu Christi alle anderen Lehren wie Radien aus. Dieser Opfertod ist der Wendepunkt in der Weltgeschichte. Bis dahin hatte sich die Macht der Sünde vermehrt; das Lebensblut der Menschheit war immer mehr verdorben, jetzt aber gab Christus sein Leben dahin, vergoß sein Blut, damit es durch die Adern der sündigen Menschheit ströme und in dieser ein neues Leben erwecke, und damit zugleich durch die in diesem Opfertode freiwillig für uns übernommene Strafe der göttlichen Gerechtigkeit ein Genüge geleistet, Gott also versöhnt würde; denn, wie die Schrift sagt, die Strafe ruht auf ihm, damit wir Frieden hätten.

Diese Lehre von der Versöhnung Gottes durch das Blut Jesu Christi ist es vorzüglich, auf welche der reflectirende Verstand, welcher nie bis zum Centrum gelangt, sondern immer in einem der peripherischen Punkte, die, vom Centrum abgelöst, ihre Bedeutung verlieren, stecken bleibt, gerade am wenigsten eingehen kann und gegen welche er daher die meisten Einwürfe macht. Gott

soll, wird gesagt, seinen unschuldigen Sohn wegen fremder Vergehungen bestrafen; dieser soll sich selbst anbieten, die Strafe auf sich zu nehmen; der göttlichen Gerechtigkeit soll diese Strafe des Unschuldigen als eine befriedigende erscheinen! Der Schuldige wird ohne sein Zuthun mit Gott versöhnt und die höchste Ungerechtigkeit, die Strafe des Unschuldigen, soll als das eigentliche unverwerfliche Zeugniß der Gerechtigkeit Gottes gelten! Welche Widersprüche? Steffens, welcher diese Einwürfe gegen die christliche Ansicht von der göttlichen Gerechtigkeit anführt, fügt hinzu: „Es ist völlig klar, daß der Begriff der Gerechtigkeit, wie er innerhalb der Sinnlichkeit aufgefaßt wird, eine solche Ansicht nicht bloß auf eine relative, sondern auf eine absolute Weise ausschließt." — „Aber der Begriff der Versöhnung ist in der That auch nur auf dem rein geistigen Standpunkte der schaffenden Liebe zu fassen; hier jedoch läßt er sich selbst in dem innersten Leben einer jeden von der Sünde ab- und auf Gott gerichteten Person nachweisen" a). Auf diesem höheren Standpunkte lassen sich alle Widersprüche, welche der sinnlich reflectirende Verstand in der Versöhnungslehre findet, lösen. Auf diesen höheren Standpunkt muß man sich erheben, wenn man den Sinn der Hauptstelle Röm. 3, 25. 26. erforschen will. Es steht dieselbe in unmittelbarer Verbindung mit dem alttestamentlichen Opfer.

In den dieser Stelle vorangehenden Versen wird gesagt, daß alle Menschen ohne Ausnahme gesündigt haben, und daß sie deßhalb des göttlichen Ebenbildes entbehren, nach dem sie geschaffen sind (Δόξα Θεοῦ nach den bewährtesten Exegeten = כְּבוֹד יְהוָה). Gott schuf den Menschen, damit er in ihm seine Herrlichkeit anschaue. Dieses ist nicht möglich, seitdem der Mensch das göttliche Ebenbild in sich vernichtet hat. Die Nothwendigkeit der

a) Religionsphilosophie, Band II. S. 188 f.

Strafe von Seiten der göttlichen Gerechtigkeit haben wir bereits oben nachgewiesen. In ihrem Begriffe liegt es, daß der Mensch mit dem bestraft wird, womit er sündigt, daß das, was er nicht anerkennt, auch an ihm nicht anerkannt wird. Durch die Sünde sagte sich der Mensch von Gott los und vernichtete in sich das Ebenbild Gottes; die Gerechtigkeit Gottes hätte also erheischt, daß sich Gott auch von dem Menschen lossagte und ihn in seiner Selbstheit, nämlich deren Organ, die Seele (נֶפֶשׁ oder ψυχή), vernichtete. Nun offenbart sich die göttliche Gnade darin, daß sie dem Menschen die Mittel und Wege zeigt, wie er selbst in sich die von Gott abgefallene Subjectivität vernichten und jenes göttliche Ebenbild, nach welchem er erschaffen ist, wieder in sich herstellen könne, damit hierdurch sowohl der Gerechtigkeit Gottes Genüge geleistet werde, als auch nach seiner Gnade eine Vergebung der Sünde eintreten könne. Eine Vergebung ohne Hinwegräumung der Sünde ist nicht möglich; Gott würde sich nicht als den Gerechten, sondern als den Ungerechten bewähren, der die Sünde fortdauern läßt. Zu Recht wird das Unrecht erst dadurch wieder, daß es negirt wird, und deßhalb muß Gott nach seiner Gerechtigkeit alles das im Menschen vernichten, was seinem Ebenbilde nicht entspricht, um ihn wieder nach seiner Gnade in die ursprüngliche Gemeinschaft mit sich aufnehmen zu können.

Weil im alten Bunde nicht wirklich durch die Hingabe des sündigen Nephesch in den Tod der göttlichen Gerechtigkeit ein Genüge geleistet, sondern im Opfer nur darauf hingewiesen wurde, so konnte Gott nach seiner Gnade auch nicht die Vergebung eintreten lassen. Erst im neuen Bunde erhält Alles seine Erfüllung. Die Gnade Gottes aber offenbarte sich im alten zunächst darin, daß durch das Gesetz die Sehnsucht nach Erlösung geweckt wurde; διὰ γὰρ νόμου ἐπίγνωσις ἁμαρτίας. Das

Gesetz nämlich, welches gegeben war, um der Sünde eine Schranke entgegenzustellen, konnte von dem einmal gefallenen Menschen nicht erfüllt werden; die Unfähigkeit seiner Natur zur Vollbringung des Guten mußte daher in ihm das Gefühl wecken, daß er mit Gott in Zerwürfniß sich befinde. Ein unnennbarer Schmerz mußte sich der Seelen derer bemächtigen, die wirklich mit Ernst das Gesetz zu erfüllen strebten. Statt Freude konnte nur Wehmuth herrschen, aber diese Wehmuth war es, welche bewirkte, daß die Seele sich nicht völlig dem fleischlichen Elemente, der sündigen Materie, der Sinnlichkeit in ihr, hingab. So sehnte sich der Mensch schon jetzt nach dem, welcher seinen Schmerz stillen, seine verwundete und zerschlagene Seele heilen könne; daß diese Sehnsucht aber erweckt wurde, war eben die Gnade Gottes, welche auch schon vor der Menschwerdung des Sohnes dadurch, daß sie durch den Schmerz über die Sünde das Bedürfniß nach Erlösung hervorrief, den Menschen zum Sohne hinzog. Weil nun der alte Bund auf den hindrängt, welcher Allen, die mühselig und beladen sind, ihre Last abnimmt und sie erquickt, so kann der Mensch in diesem nur dann selig werden, wenn er diesen Drang, diese Sehnsucht in sich hat und hierdurch gleichsam ausspricht, daß er sich in seiner Selbstheit als nichtig anerkennt, also verlangt, daß seine von der Sünde inficirte Persönlichkeit durch eine höhere sündlose geheiligt werde, und daher in der Hoffnung ihres dereinstigen Kommens sich ihr im voraus hingibt. — Wie dieses Auf- und Sich- Hingeben der sündigen Selbstheit, des נֶפֶשׁ, symbolisch im Opfer durch das Darbringen des Blutes angedeutet wird, haben wir bereits oben zu entwickeln versucht.

Im neuen Bunde offenbart sich die göttliche Gnade insofern, als in demselben nicht bloß der Sünde eine Schranke entgegengestellt und ihre Erkenntniß bewirkt,

sondern sie wirklich gesühnt und hierdurch in sich vernichtet und überwunden wird, auf daß wir so aus reiner Gnade gerecht würden durch die Erlösung, so durch Jesum Christum geschehen ist. Im alten Bunde hatten Alle gesündigt; es war auch nicht Einer gerecht; Gott war also in Bezug auf jedes einzelne Individuum unversöhnt; Niemand war da, welcher sich zu ihm nicht in einem feindlichen Verhältnisse befunden, nicht von ihm hätte bestraft werden müssen. Der, an welchen zwar die Sünde kam, welcher sich dennoch aber, als alle Qual der Welt über ihn hereinbrach, als den Sündlosen bewährte, ist Jesus Christus. Gott hatte deßhalb an ihm nur Wohlgefallen; denn es war in ihm nichts, was hätte negirt, d. h. bestraft werden müssen. Christus stand also zu Gott in keinem feindlichen Verhältnisse; Gott war durch diesen thätigen Gehorsam versöhnt; denn durch die Erfüllung des Gesetzes war seiner Gerechtigkeit ein Genüge geleistet.

Es ist offenbar, daß die Versöhnung Gottes zunächst eine specielle ist; Gott ist nur versöhnt in Bezug auf Christus. Erst dadurch, daß alle Menschen Christen, d. h. wie Christus, werden, wird sie eine universelle. Ohne Vermittelung aber ist dieses nicht möglich; Christus wird darum der Mittler und zwar zunächst durch seinen leidenden Gehorsam.

Im alttestamentlichen Opfer fanden wir vorbildlich angedeutet, daß der Mensch, um Gott zu versöhnen, seinen Nephesch in den Tod geben müsse. Von Christus ist dieß durch seinen leidenden Gehorsam wirklich geschehen; daher heißt es Matth. 20, 28., daß er gekommen sey, um seine ψυχὴν (= נֶפֶשׁ) hinzugeben zur Erlösung für Viele. Christus hatte als Mensch ein empfindendes und begehrendes Element in sich, wie wir Alle; allein dieses wurde nicht von irdischer, fleischlicher Lust wie zuerst bei der Stammmutter und dann bei dem ganzen Ge-

schlechte der Menschen afficirt; darum konnte diese Lust auch in ihm nicht die Sünde erzeugen. Weil Christus dieses psychische Element in sich trug, hätte er sündigen können; allein es kam die Sünde wohl an, aber nicht in ihn. Hierdurch bewährte er sich als den vollendeten Gerechten. Der Menschensohn verklärte sich zum Gottessohne, die ψυχή wurde zum πνεῦμα, d. h. psychisch-menschlichen Elemente, welches als solches die Sünde aus sich gebären, aber auch von sich abweisen kann, verklärte sich eben dadurch, daß die Sünde abgewiesen wurde, zum pneumatisch-göttlichen, welches als solches der Sünde nicht mehr dienen kann, sondern absolut heilig ist. Durch seinen Gehorsam die ψυχή schon während seiner ganzen irdischen Erscheinung hingebend, hauchte Christus sie endlich bei seinem Tode mit dem Blute, als deren belebendem Elemente, ganz aus, so daß nunmehr in ihm nur das πνεῦμα war. (Hebr. 9, 12. u. 14.) Sein Blut, die Substanz, in welcher das psychische, menschliche Leben pulsirt, war dahingegossen; hierdurch hatte im Tode seine Erscheinung als Mensch ihr Ende erreicht; er war nunmehr der vollendete, verklärte Gottessohn und als solcher eins mit dem Vater, wie dieses im hohenpriesterlichen Gebete (Joh. 17.) von ihm selbst so tief-innig ausgesprochen wird. Christus war nunmehr der wahrhaftige Gott und das ewige Leben, an welchem wir haben die Erlösung durch sein Blut, nämlich die Vergebung der Sünden (Ephes. 1, 7.). Sein Opfertod ist, wie bereits gesagt, der Wendepunkt der Weltgeschichte; in dieser hatte bis dahin das psychische, der Sünde zugängliche Element geherrscht; in seinem Blute gab Christus dieses dahin, damit das für die Sünde unempfängliche pneumatische Element zum Siege gelange, damit der heilige Geist die Welt leite und regiere und den Menschen zu einem Kinde Gottes mache. Christi letztes Wort am Kreuze war: „Es ist vollbracht!" Denn vollbracht war

das große Werk der Versöhnung sowohl in Bezug auf Gott, als auf den Menschen. Durch sein unschuldiges Blut, vergossen für die Sünde der Welt, war die göttliche Gerechtigkeit wahrhaft befriedigt, Gott war also versöhnt; dadurch aber, daß Christus im Geiste schon die Verklärung der Menschheit durch Sünde und Tod in seine sündlose Gestalt als gegenwärtig schaute, war auch diese mit Gott versöhnt, und somit war mit seinem Kreuzestode, sofern wir in diesem ein lebendiges Vorbild von dem sehen, was sich im Menschen verwirklichen soll, die Versöhnung wahrhaft vollendet; denn im Geiste erschauen wir bereits die ganze Menschheit als eine nach seinem Vorbild umgeschaffene, das Ebenbild Gottes (כְּבוֹד יְהוָה = δόξα Θεοῦ) ist wieder hergestellt, das Ende ist zurückgenommen in den Anfang, die Gerechtigkeit Gottes hat aufgehört, eine strafende zu seyn, die Cherubim mit dem flammenden Schwerte sind vor dem Paradiese verschwunden, der Weg zum Baume des Lebens ist wieder gefunden. Ehe wir weiter ausführen, wie durch die Hingabe der durch den thätigen Gehorsam vollendeten Persönlichkeit Christi an die Menschen in seinem Tode, durch seinen leidenden Gehorsam, die Erlösung wahrhaft bewirkt, die Sünde der Welt nicht mehr zugerechnet und unter uns das Wort von der Versöhnung aufgerichtet wurde (2 Kor. 5, 19.), muß noch Einzelnes, was zur Erkenntniß dieser großen Thatsache dient, erörtert werden. Wir müssen noch einmal, um unsere Hauptstelle Röm. 3, 25. 26. genau zu verstehen, auf das alttestamentliche Opfer zurückblicken.

Das, was im alten Bunde bei dem Opfer symbolisch durch das Darbringen des Blutes als des Sitzes oder Elements des Nephesch oder der ψυχὴ angedeutet wurde, ist also durch Christum mittelst seiner Hingabe der ψυχὴ am Kreuze wirklich geschehen. Deßhalb wird Christus in unserer Stelle ἱλαστήριον genannt, welcher Ausdruck

nach den bewährtesten Exegeten nicht als Accusativ von ὁ ἱλαστήριος „Versöhner" zu übersetzen ist, sondern als Accusativ von τὸ ἱλαστήριον angesehen werden muß, wodurch, ἐπίθεμα ergänzend, der Deckel der Bundeslade, כַּפֹּרֶת von כָּפַר, bedecken = sühnen (vgl. oben), bezeichnet wird. Am Feste des großen jährlichen Sühnopfers sollte dieser Deckel zuerst siebenmal mit Blut von einem Farren und darauf siebenmal mit Blut von einem Bocke besprengt werden, um die Sünde des Volks zu sühnen (Lev. 16, 14. 15 ff.). Wenn nun schon das Allerheiligste Symbol der Allgegenwart Gottes ist, so ist dieses noch mehr die Bundeslade, auf deren Deckel (= Gnadenstuhl) Jehova als wohnend gedacht wird. Durch das Besprengen derselben mit Blut wurde also symbolisch angedeutet, daß der Mensch Gott dadurch versöhnen könne, daß er ihm sein Blut, das heißt hier seine ganze seelische, von der Sünde inficirte Substanz darbringt als Opfer, so daß ihn nunmehr der Geist durchdringen und durchläutern kann. Der alte Bund aber wies auf diese Hingabe des psychischen Menschen an Gott nur hin, vollbrachte sie nicht wirklich, sondern nur im Symbole, wie ja auch die Sünde noch blieb, weßhalb von den zwei zum Opfer bestimmten Böcken der eine nicht geopfert, sondern, mit der Sünde beladen, in die Wüste getrieben wurde, zum Zeichen, daß sie wohl in gewissem Grade entfernt, aber nicht in sich vertilgt werden könne. Mithin war die Sünde noch da; Gott war nur symbolisch versöhnt und die Sünde nur symbolisch gesühnt. Daher heißt nach alttestamentlichem Sprachgebrauche sühnen כָּפַר bedecken, weil nämlich nicht eigentlich die Sünde gesühnt, sondern nur einstweilen bis auf das vollkommene Sühnopfer, welches ist Christus, bedeckt wurde; sie blieb bis auf den Tod des Erlösers in Geduld (ἐν τῇ ἀνοχῇ) behalten, damit er dafür die Strafe übernehme. Dieses einstweilige Zudecken der Sünde wird im alttestamentli-

chen Opfercultus durch den Deckel der Bundeslade, ἱλαστήριον, angedeutet, und Christus wird daher in unserer Stelle darum so genannt, weil er das wahre ἱλαστήριον ist, was der Deckel der Bundeslade nur symbolisch war; denn durch ihn wird die Sünde nicht bloß einstweilen zugedeckt, sondern wirklich für immer bedeckt, d. h. vertilgt, was, wie oben erörtert ist, zur Versöhnung Gottes durchaus nothwendig ist, weil der Mensch, so lange die Sünde in ihm bleibt, sich in Feindschaft mit Gott befindet, weßhalb dieser nicht versöhnt erscheinen kann. Sofern nun der Mensch im alten Bunde sich seiner Sünden bewußt war, sich der Erlösung bedürftig fühlte und deßhalb die Sehnsucht, wenn auch nicht die Kraft hatte, seine ψυχή dahinzugeben, um statt derselben das göttliche πνεῦμα in sich aufzunehmen, — wurden nach der göttlichen Gnade ihm seine Sünden nicht zugerechnet, sondern Gott übersah diese einstweilen in Geduld. Ungestraft kann aber die Sünde nach der göttlichen Gerechtigkeit nicht bleiben; deßhalb war die Strafe, wenn auch aufgeschoben, doch nicht aufgehoben, wie ja auch symbolisch am Versöhnungstage durch den einen Bock, der, mit der Sünde beladen, in die Wüste getrieben wurde, die Sünde wohl als einstweilen hinweggetragen, aber nicht als vernichtet bezeichnet wurde. Mithin bedurfte es eines solchen Sühnopfers, welches die Sünde vertilgte und hierdurch Gott versöhnte. Dieses Sühnopfer ist Christus durch seinen stellvertretenden Tod geworden. Durch seinen leidenden Gehorsam hat er freiwillig aus reiner Liebe die Strafe für die Sünde der Welt auf sich genommen, damit der göttlichen Gerechtigkeit Genüge geleistet würde und nach der göttlichen Gnade die Vergebung eintreten könne. Die Strafe liegt auf ihm, auf daß wir Frieden hätten, und durch seine Wunden sind wir geheilt (Jes. 53, 5.). Er hat unsere Sünde selbst geopfert an seinem Leibe auf dem Holze,

auf, daß wir, der Sünde abgestorben, der Gerechtigkeit leben (1 Petr. 2, 24.). Gott selbst hat den, der von keiner Sünde wußte, für uns zur Sünde gemacht und an unserer Statt für unsere Sünde verdammt (2 Kor. 5, 21.). Christus hat uns erlöset von dem Fluche des Gesetzes, da er ward ein Fluch für uns (Gal. 3, 13.). Gott sandte seinen Sohn in der Gestalt des sündlichen Fleisches und verdammte die Sünde im Fleisch durch Sünde (Röm. 8, 3.). Aus diesen und anderen Stellen geht unleugbar hervor, daß Gott unsere Sünden in Christo verdammt, bestraft, und Christus uns also durch seinen stellvertretenden leidenden Gehorsam mit Gott versöhnt hat. Der Tag seines Todes ist also der große Versöhnungstag der ganzen Menschheit, auf den der alttestamentliche nur hindeutet; an diesem Tage ist Ein Opfer für die Sünde geopfert, das ewiglich gilt (Hebr. 10, 12.), und auf welches die früheren Opfer, welche nun aufhören, nur hinwiesen; das Symbol ist zur Wahrheit geworden, weßhalb die, welche das Symbol für die Sache selbst, die irdische Bezeichnung für die göttliche Idee selbst nahmen, keinen Theil an diesem wahrhaftigen Sühnopfer haben konnten; ohne Gemeinschaft mit dem Erlöser tragen sie nicht den Glauben an das in ihm geoffenbarte ewige Wort in ihrem Herzen und fühlen eben darum auch nicht den Tod in ihren Gliedern; sie halten noch fest am Sinnbilde, denn das sinnliche, der Sünde dienende Element lebt noch in ihnen, weßhalb sich von nun an über sie die strafende Gerechtigkeit Gottes immer deutlicher offenbart. In dem Momente, als Christus am Stamme des Kreuzes sein Leben als ein Sühnopfer für unsere Sünde dahingab, zerriß der Vorhang vor dem Allerheiligsten im Tempel, wo Gott wohnend gedacht wurde; denn die Sünde, die Scheidewand zwischen Gott und dem Menschen, ist nunmehr durch sein blutiges Opfer hinweggenommen; durch die Gemeinschaft mit

Christus, dem wahren Hohenpriester, welcher wirklich die Sünde durch seinen eignen Tod sühnt, haben von jetzt an Alle den Zugang zum Allerheiligsten (Hebr. 10, 19. 20.); durch ihn sind wir Alle ein hohenpriesterliches Geschlecht, ein königliches Priesterthum (1 Petr. 2, 9.), und treten mit Freudigkeit zu dem Gnadenstuhle, auf daß wir Barmherzigkeit empfangen und Gnade finden (Hebr. 4, 16).

Es ist nicht möglich, diese höchste That im Laufe der Zeiten, daß Gott in Christo war und die Welt mit ihm selber versöhnte (2 Kor. 5, 19), richtig zu fassen, wenn wir uns die einzelnen Individuen, aus welchen die ganze Menschheit besteht, in einem abstrakten Fürsichseyn denken, so daß sie keine gegenseitige Beziehung zu einander haben. Die Menschheit ist vielmehr als eine Einheit, als eine Totalität zu fassen, so daß die einzelnen Individuen nicht für sich bestehende Ganze, sondern vielmehr Glieder, unter einander verbundene Theile der Gesammtheit sind. Christus ist deßhalb nicht ein einzelnes Individuum, welches für sich seine ψυχή dahingibt, sondern er ist die Menschheit selbst, der Urmensch, welcher das Ebenbild Gottes in sich trägt, das Haupt, von welchem wir durch den Glauben an ihn Glieder sind. Die vielen Subjecte, aus welchen die Menschheit besteht, eint Christus durch sein πνεῦμα, und deßhalb ist er das absolute Subject, welches als solches sowohl der Menschheit angehört, als auch, soferne es wieder für sich Subject ist, für sich besteht und ihr vorausgeht, aber auch als solches die ganze Menschheit, ihr Urbild, in sich trägt. Jegliches wahre Element im Menschen hat darum seinen Quellpunkt in Christus. Göschel sagt treffend: „Er ist die Menschheit, wir haben sie; Er ist sie ganz, wir haben Theil daran. Als der Stellvertreter des ganzen Menschengeschlechts nimmt er nicht die Stelle Anderer statt ihrer ein, sondern er räumt erst die Stelle Anderen ein, deren Gesammtheit Er war, ehe sie ein-

zelt waren, und ist und bleibt. Als Haupt der Gemeinde ist Er nicht von der Gemeinde bedingt, sondern Er bedingt sie, Er erhält sie und erlöset sie auch, durch die Gemeinschaft mit ihm, so wie sie durch ihn geschaffen ist. Der Mensch ist wesentlich bedingter, hiermit endlicher Geist: seine Voraussetzung und Bedingung ist mithin der Urmensch, der Urgeist, der Gottmensch, oder die Einheit des absoluten und endlichen Geistes" a). Christus ist das Centrum der Menschheit, auf welches die vorchristliche Zeit hindrängt und von welchem die nachchristliche ausgeht; er ist das belebende Princip beider. Durch die Sehnsucht zu ihm hin kam in jener dieses Princip, das πνεῦμα, momentan, ekstatisch, zum Vorscheine; durch den lebendigen Glauben an ihn wird es in dieser im Menschen offenbar. Christus ist der Gottmensch; welcher als solcher der Mittler zwischen Gott und dem Menschen ist, damit das wahre Verhältniß zwischen beiden wieder hergestellt werde, welches durch die Sünde gestört war, indem statt des Pneumatisch-Göttlichen das Psychisch-Menschliche herrschte. Im Tode gab Christus seine Menschheit, ψυχή, an Gott hin als ein Sühnopfer der Sünde, und seine Gottheit, πνεῦμα, an die Menschen, damit sie wieder zu Kindern Gottes würden. So ist er der wahre Mittler und Versöhner geworden. Er hat sich zu den Menschen erniedrigt, um sein πνεῦμα in die ψυχή der sündigen Menschheit zu versenken; Er ist zu Gott erhöht worden, damit er die Menschheit, deren Seele nunmehr sein Geist ist, mit sich erhebe. Wenn aber sein Geist unsere Seele ist, so leben wir nur in ihm, und Alles, was von ihm, dem absoluten Subjecte, geschieht, muß auch von uns, den besonderen Subjecten, geschehen, die wir überhaupt

---

a) Beiträge zur speculativen Philosophie von Gott und dem Menschen und von dem Gottmenschen. S. 68 f.

im Reiche Gottes nur insofern etwas sind, als wir Theil an seiner absoluten Subjectivität haben, d. h. uns durch den Geist mit ihm eins wissen. Hieraus folgt von selbst, daß das, was am Haupte geschah, auch an den Gliedern geschehen muß, aber zugleich, daß ein Glied dieses nicht durch sich selbst, durch eigene Kraft vermag, sondern durch die Gemeinschaft mit dem Haupte. Der Glaube aber bindet Haupt und Glieder, mithin hat die Genugthuung, wie überhaupt alle Rechtfertigung ihn zur nothwendigen Voraussetzung.

Haben wir erkannt, daß Christus die Urpersönlichkeit, das Urbild, nach welchem Gott die Menschen erschaffen hat, ist, und daß unsere Persönlichkeit nur insofern Wahrheit, als sie in dieser Urpersönlichkeit wurzelt, so wird uns die Lehre von der Genugthuung durch den stellvertretenden Tod Christi deutlich werden können, was aber unmöglich ist, wenn wir keine Einsicht haben von der Wesenseinheit der einzelnen Menschen unter einander, sofern in ihnen eine Sehnsucht zu Christus hin oder nach ihm zurück ist, sie also nicht als von der Urpersönlichkeit abgelöste, sondern eben durch diese Sehnsucht mit ihr verbundene Individuen dastehen. Das richtige Verständniß unserer Stelle Röm. 3, 25. 26. ist von der Auffassung dieser Persönlichkeit Christi im Verhältnisse zur menschlichen durchaus abhängig. Es heißt hier, Gott habe Christum vorgestellt als ein *ἱλαστήριον διὰ τῆς πίστεως ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι*. Es braucht hier wohl nicht erwähnt zu werden, daß *ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι* auf *ἱλαστήριον* und nicht auf *πίστις* zu beziehen ist, da im letzteren Falle, wenn die Stelle einen Sinn geben sollte, nicht *ἐν*, sondern *εἰς* gesetzt seyn müßte. Demnach ist *αἷμα Χριστοῦ* das *λύτρον*, durch welches wir theuer erkauft sind, wie es im N. T. überall bezeichnet wird. „Und wisset, daß ihr nicht mit vergänglichem Silber oder Golde erlöset seyd von eurem eitlen Wandel nach

väterlicher Weise, sondern mit dem theuren Blute Christi, als eines unschuldigen, unbefleckten Lammes, der zwar zuvor versehen, ehe der Welt Grund ward, aber geoffenbaret zu den letzten Zeiten um euretwillen." (1 Petr. 1, 18—20.). Es ist Christus hiernach von Anbeginn als das wahre Sühnopfer für unsere Sünden ausersehen; sein Blut ist das wirkliche λύτρον geworden, durch welches wir erlöst sind, wie dieses im alttestamentlichen Opfercultus durch das Blut der Opferthiere bereits angedeutet wurde. Der Glaube aber ist das Medium, durch welches die Theilnahme an diesem λύτρον erworben wird; denn im Glauben ist der Mensch eins mit Christus und hat darum Theil an dem, was durch ihn erworben ist. Unter Blut ist hier nicht bloß der Tod zu verstehen, sondern die Hingabe der im Blute pulsirenden seelischen Substanz, welche durch Christi leidenden Gehorsam überhaupt vollbracht wird und nur im Tode die Vollendung feierte. Dieses ist geschehen εἰς ἔνδειξιν τῆς δικαιοσύνης θεοῦ, d. h. damit Gottes strafende Gerechtigkeit sich offenbare, insofern als nun an Christo die Sünde, welche nach der Oekonomie des alten Bundes nur zugedeckt war, wirklich gestraft wurde. Hierdurch hat sich Gott, nach V. 26., zugleich als gerecht gezeigt, sofern er die einmal begangene Sünde nicht ungestraft läßt, und zugleich als gnädig, sofern er Jedem, welcher an Christum glaubt und also in diesem Glauben mit Christo eins ist, daher mit ihm seine ψυχή dahingibt, dessen Gerechtigkeit zurechnet. Hierdurch offenbart Gott sein Wesen, die Liebe, welche unveränderlich ist und sich überall gleich bleibt, in voller Wahrheit. Nach dieser Liebe kann Gott nichts Anderes wollen, als das ewige Heil seiner Geschöpfe; durch die Gerechtigkeit straft er die Sünde, vernichtet er das, was diesem ewigen Heile entgegen ist, durch seine Gnade aber läßt er fortdauern, erhält und belebt er das Element im Menschen, welches,

wenn auch nicht für sich die Kraft, doch das Verlangen hat, das ewige Heil zu erringen. So bewähren sich diese unterschiedenen Offenbarungen der göttlichen Gerechtigkeit und Gnade nur als besondere Ausflüsse der einen ewig unveränderlichen Liebe. Die stellvertretende Genugthuung durch den Opfertod Christi ist also nicht, wofür sie der reflectirende Verstand ausgeben will, eine Gottes unwürdige Lehre, welche ihm Haß, Zorn und Rache zuschreibt, sondern sie bewährt sich vielmehr als die höchste Liebesthat, welche gedacht werden kann. Durch sie allein ist das rechte Verhältniß zwischen Gott und dem Menschen wieder hergestellt; Gott ist sowohl selbst versöhnt, weil seiner Gerechtigkeit genügt wird, indem Christus der Gerechte, an welchem keine Sünde zu bestrafen ist, für die Ungerechten leidet (1 Petr. 3, 18), als auch die Menschen mit Gott versöhnt werden, weil deren Rechtfertigung, sofern sie glauben, nunmehr durch sein Blut, welches über sie ausströmt, bewirkt werden kann. Es steht also fest, daß Christus mit einem Opfer vollendet hat in Ewigkeit, die vollendet werden (Hebr. 10, 14.), und daß nunmehr die Vergebung der Sünde eintreten kann, weßhalb eben kein Opfer mehr ist (Hebr. 10, 18.).

Wir kommen jetzt darauf, die schwierige Frage zu beantworten, wie in Christo die Sünde bestraft werden könne, da er doch selbst ohne Sünde gewesen ist. Die richtige Antwort ist wesentlich abhängig von einem richtigen Verständnisse der Persönlichkeit Christi. Nach der wahren Auffassung derselben ist Christus seiner menschlichen Natur nach nicht eine Person neben den anderen, sondern, wie schon angedeutet, die Urperson, welche als solche die ganze Menschheit in sich trägt und deßhalb auch die Gesammtheit des Menschengeschlechts repräsentirt. Da nun im Menschengeschlechte sich die Gegensätze des Guten und Bösen darstellen, so mußte dieses auch

im Christo geschehen a). Sofern also Christus Mensch war, wird in ihm die Sünde mitrepräsentirt; aber dieses nicht in der Beziehung, daß die Sünde in ihn überging, er selbst sündigte, sondern insofern als er eine ψυχὴ in sich trug, welche hätte sündigen können, und sofern auf ihn als geistiges Centrum im Organismus der Menschheit das zurückwirkte, was in den einzelnen Theilen geschah, er also im Geiste den Schmerz der Sünde mitfühlte. Dieses, daß die Sünde wohl an Christus kam, aber nicht in ihn, sondern von ihm überwunden wurde, muß durchaus festgehalten werden, wenn nicht der richtige Begriff von der Genugthuung wie überhaupt von der Erlösung verwirrt werden soll, wie dieß namentlich auch von denen geschieht, welche wie Menken und Hasenkamp behaupten, daß Christus, als von einer Sünderin geboren, einen sündlichen Stoff in sich getragen habe, und welche dann als den Zweck des Opfertodes Christi die Zerstörung dieses sündlichen Stoffes annehmen, so daß also Christus seine Sünde selbst geopfert habe. Wir brauchen wohl kaum zu erwähnen, daß hierdurch der Begriff des stellvertretenden Gehorsams Christi überhaupt wie insbesondere seines Opfertodes durchaus verkehrt oder vielmehr ganz aufgegeben wird, da Christus, sofern er selbst die Sünde in sich trug und sich mithin als ein Opfer für diese seine Sünde hingab, nicht unsere Sünde an seinem Leibe auf dem Holze opfern könnte (1 Petr. 2, 24), diese also noch fortwährend ungesühnt bliebe. Der Versöhner würde er alsdann in Wahrheit nicht genannt werden können. Daß Christus aber die Sünde nicht in sich trug, liegt schon im Begriffe seiner Gottmenschheit; denn der Gottmensch ist er insofern, als in ihm die reine, ursprüngliche, sündlose Natur des Menschen, welche als solche von der göttli-

a) Man vergleiche hierüber die vortreffliche Erörterung Olshausen's zu Röm. 8, 3.

chen nicht verschieden ist, zum Vorscheine kommt. Trüge Christus den Keim der Sünde in sich, so würde seine menschliche Natur an sich von der göttlichen verschieden gewesen seyn, er würde also nicht der Gottmensch genannt werden können; denn durch diesen Begriff wird, wie auch Hegel sagt, ausgesprochen, daß die göttliche und menschliche Natur nicht an sich verschieden ist a). Hieraus geht hervor, daß die Sünde, durch welche eine Verschiedenheit beider Naturen hervorgerufen wird, etwas der menschlichen Natur ursprünglich Fremdes ist. Sehr gut sagt daher Marheineke: „Die Sünde kann nicht als identisch mit der menschlichen Natur, sondern diese nur als behaftet damit und als ein an und für sich ihr Aeußerliches, aber doch zugleich Innerliches begriffen werden. Als ein Aeußerliches ist sie ein Zufälliges, als ein Innerliches ein Zuständliches; als jenes ist sie ihr Fremdes (die menschliche Natur ist gut), als dieses ihr Eigenes, obwohl in dieser Eigenheit nicht Eigenschaft oder Qualität, doch in ihrer Natürlichkeit Gegründetes. Fern von jener Natürlichkeit und dieser Zuständlichkeit der Sünde ist allein der Gottmensch; sie kann unter keinem Gesichtspunkte weder als Minimum der Sündhaftigkeit von Anfang an, noch als mit der Zeit erst überwundene Bestimmtheit seines Daseyns, als an oder aus ihm hervorgekommen, gesetzt werden. Er allein offenbart vielmehr in sich die menschliche Natur in ihrer Integrität und zeigt, daß die Sünde nicht eine absolute Nothwendigkeit der menschlichen Natur oder diese selber sey. Er ist auch nicht etwa nur der Sündlose oder Unsündliche, sondern daß er dieses Negative ist, hat seinen Grund im Positiven, darin, daß er der Heilige, seine Bestimmtheit die an und für sich göttliche

---

a) Religionsphilosophie, Bd. II. S. 289.

Heiligkeit ist. Und nur als dieser Heilige kann er der Versöhner der Welt seyn mit Gott" a).

Hiermit stellt sich heraus, daß an Christus nicht seine Sünde bestraft werden konnte, weil er sie nach seiner Gottmenschheit nicht in sich trug, und daß er, falls er sie in sich getragen hätte, sie nicht habe negiren können; denn das Negative wird nicht aufgehoben durch das Hinzukommen eines Negativen, sondern eines Positiven. Allein so gewiß dieses auch feststeht, so ist damit nicht ausgeschlossen, daß, wenn auch nicht seine, doch die Sünde der Welt in ihm bestraft sey; denn an sich ohne Sünde ging er durch seine Liebe in die innigste Verbindung mit der sündigen Welt ein, so daß er in dieser Liebe ihr gleich wurde, mit ihr den Schmerz der Sünde fühlte. Christus war die göttliche Liebe selbst, welche in ihm Fleischesgestalt angenommen hatte und welche als solche das liebte, was im Menschen noch vom göttlichen Urbilde übrig geblieben war, aber wegen der Herrschaft der Sünde immer mehr unterdrückt wurde. Sich mit diesem göttlichen Elemente im Menschen, welches wegen der der menschlichen Natur anklebenden Sünde sich nicht entwickeln konnte, vereinend, nahm er die Sünde und deren Strafe, welche auf dem ganzen Menschen lastete, auf sich. Er nahm hierdurch das sinnlich-psychische von der Sünde inficirte Lebenselement, welches im alten Bunde symbolisch im Blute der Thiere geopfert wird, von der Menschheit hinweg und gab es am Kreuze in seinem Blute mit der ψυχή, dem Element in ihm, welches hätte sündigen können, dahin, goß aber sodann sein πνεῦμα, wozu sich im Tode eben seine ψυχὴ wieder verklärt hatte, über sie aus, damit die Menschheit, hierdurch zur Erkenntniß ihrer Sünden gelangend, in seinem Leiden für ihre Sünde die höchste Liebesthat anschaue und, im Glau-

a) Dogmatik, S. 889 f.

den mit ihm verbunden, sein stellvertretendes Leiden zugleich als ein eigenes inneres Leiden um die eigne Sünde in sich fühle. Was die Glieder gesündigt hatten, wurde an Christo, dem Haupte, bestraft; aber sofern sie mit dem Haupte sich eins wissen, leiden sie die Strafe mit.

Fassen wir das Erörterte kurz zusammen. Christus, obwohl ohne Sünde, wurde durch seine sich hinopfernde Liebe eins mit der sündigen Welt. Ungeachtet sie sündig war, stieß er sie nicht von sich, sondern durch seine ganze Erscheinung ging er auf sie ein; um sie zu heilen, „drang er", wie Olshausen zu Röm. 8, 3. sagt, „in ihren innersten Mittelpunkt ein, identificirte sich mit ihr und trug zwar nun den ganzen Druck der Sünde der Welt und alle Folgen derselben, die die göttliche Gerechtigkeit über sie ergehen lassen mußte, aber er gewann gerade dadurch selbst die Widersacher und wandelte so die Gesammtheit in sich selber um. Während Er also zuerst ward wie die Menschheit, ward nachher die Menschheit wie Er!" „Er tauschte nur mit der Menschheit, nahm ihre Sünde auf sich und schenkte ihr seine Gerechtigkeit und Seligkeit." Daher heißt es an einem anderen Orte: „Gott hat den, welcher von keiner Sünde wußte, für uns zur Sünde gemacht, auf daß wir würden in ihm die Gerechtigkeit, welche vor Gott gilt" (2 Kor. 5, 21.), d. h. Gott hat den, welcher zwar nicht sündigte, aber die gesammte sündige Menschheit darstellte, zur Sünde gemacht, nämlich zum Sühnopfer des ganzen Geschlechts werden lassen, damit so in seiner Hingabe, in seinem Blute, nicht bloß die Sünde gestraft würde; sondern damit wir auch, sofern wir glauben, uns Christi Gerechtigkeit zu eigen machen und im Besitze dieser vor Gott als gerecht angesehen würden. (Vgl. Röm. 5, 6 ff. u. 15 ff.)

Nach dieser Auffassung wird Gott zwar durch das Blut Jesu Christi versöhnt, gleichwie durch dasselbe

unsere Sünden gesühnt werden, doch geschieht dieses nicht ohne unser Zuthun. Der Mensch, welcher glaubt an die Gnade Gottes in Jesu Christo, ist Glied der großen Gesammtheit, deren Haupt Christus ist; im Glauben mit ihm gibt er auch seine ψυχὴ dahin, so daß Christus nicht bloß für ihn, sondern er auch mit Christo stirbt. Ohne diesen Tod der von Gott losgetrennten Selbstheit des natürlichen Menschen kann weder Gott selbst versöhnt, noch der Mensch mit Gott versöhnt werden; denn so lange der natürliche sündige Mensch lebt, muß die göttliche Gerechtigkeit diesen negiren; es kann also keine Genugthuung stattfinden. „Der Tod ist der Sünden Sold;" diese schon das alte Testament durchziehende Lehre kann nicht umgangen werden. Gesündigt hat aber nicht bloß Adam, sondern auch der Adam im Menschen, das psychische Element, welches von der sinnlichen Begierde und Lust gereizt und verführt worden ist. Darum muß, wie Christus am Kreuze im Blute seine Seele aushauchte, so auch der Mensch im Blute, d. h. hier in der Hingabe seiner der Sünde unterworfenen Selbstheit, seines sinnlich-psychischen Lebensprincips, die Seele des alten Menschen aushauchen. Dieses muß geschehen, weil der göttlichen Gerechtigkeit nur genuggethan, Gott nur versöhnt werden kann, wenn der Sünder stirbt, also das gleich im Anfange unveränderlich festgestellte Gesetz, welches den Tod des Sünders fordert, sein Recht behält. Bei dem geistigen Tode des alten Adam im Menschen, welcher der Sünder ist, geschieht dieß.

Wie aber der Mensch im Glauben mit Christo sterben muß, so muß er auch im Glauben mit ihm leben; und eben hierdurch wird erst die Versöhnung vollendet. Christi Tod ist das wahre Leben, sofern er in demselben seine ψυχὴ dahingab und ihn nun allein das πνεῦμα durchdrang. So ist auch des Menschen geistlicher Tod

sein wahres Leben, sofern er sein eigenes sündiges Blut dahingibt, auf daß ihn nunmehr im Glauben das geistige Blut Christi, d. h. sein *πνεῦμα*, durchdringe und alle Adern und Gefäße des neuen Menschen erfülle a). Wenn nun auf der einen Seite die Gerechtigkeit Gottes den Tod des alten Menschen erheischt, so offenbart sich auf der anderen darin dessen Gnade, daß er uns, sofern wir uns von dem Blute Jesu Christi durchströmen lassen, dieses also das Lebenselement des neuen Menschen in uns wird, die Sünden des alten Menschen nicht zurechnen, sondern als durch das Blut Jesu Christi versöhnt ansehen will. Im Glauben nehmen wir das Verdienst Jesu Christi in uns auf; im Glauben lebt er in uns; im Glauben sind wir daher wieder eins geworden mit Gott; denn im Glauben hat in uns das Urbild der Menschheit, welches Christus ist, Gestalt gewonnen, wodurch wir zur Ebenbildlichkeit mit Gott zurückgekehrt sind; Gott ist mithin im lebendig machenden Glauben an Jesum Christum versöhnt.

Wir brechen hier ab, hoffen aber, durch diese Entwickelung nachgewiesen zu haben, daß die Versöhnung sich nicht auf den Menschen allein, sondern auch auf Gott bezieht, sofern durch sie seiner

a) In einer Schrift von J. W. Hanne: „Rationalismus und speculative Theologie ꝛc. Braunschweig 1838" wird die Genugthuung in der dritten Beilage philosophisch recht gut entwickelt und dann weiter ihre Beziehung zum Menschen erörtert: „Die Sünde müsse durch Vernichtung bestraft werden; indem nun diese Vernichtung zugleich des Subjects eigener Wille und Thun werde, sei der Act, in welchem der Sünder sich kraft der Idee in ihm negativ gegen seine Endlichkeit verhalte und die sündliche Individualität tödte, zugleich die Erhebung seiner sündlichen Individualität in die Idee, wie die Erhaltung derselben in ihrem versöhnten Zustande durch die Idee, und darin erscheine die unendliche Liebe Gottes, wie sie die Gemeinschaft eines Geistes und Lebens, die Gemeinde der Heiligen stifte."

Gerechtigkeit ein Genüge geleistet wird. Es greift diese Lehre von der stellvertretenden Genugthuung Jesu indeß so tief in das christliche Leben ein und hängt so innig mit unserem evangelischen Grundprincipe, der Rechtfertigung durch den Glauben, zusammen, daß wir unseren Aufsatz noch weit würden ausdehnen müssen, wenn wir dieses vollständig erörtern wollten. Die Genugthuung ist die Spitze der Rechtfertigung durch den Glauben und steht und fällt mit dieser. Wird sie aufgegeben, so ist dieses mit dem evangelischen Grundprincip ebenfalls geschehen. Hiermit hängt wieder zusammen, daß ohne die Genugthuung oder den stellvertretenden Tod Christi für unsere Sünde seine ganze Stellvertretung überhaupt, deren Schlußpunkt der Tod ist, ihre Bedeutung verlieren würde. Von einem hohenpriesterlichen Amte Christi, in welchem diejenigen Momente, welche im alttestamentlichen Hohenpriesterthume vorgebildet sind, zur absoluten Wahrheit erhoben werden, könnte alsdann nicht mehr die Rede seyn; denn die Versöhnung würde zu einer That des Menschen herabsinken und als solche unmöglich seyn. Auch würde das heilige Abendmahl seinen sacramentalen Charakter verlieren; denn es hätte nunmehr die Hingabe des alten Menschen in aufrichtiger Buße und die Aufnahme des neuen Menschen, wie sie in Brod und Wein, den Symbolen des für Sünde dahingegebenen Leibes und vergossenen Blutes Christi, gefeiert wird, weiter keine Bedeutung in Bezug auf Gott, sondern nur auf den Menschen. Es würde mithin durch das Abendmahl eben so wenig etwas vermittelt werden, als überhaupt noch von Christo als dem Mittler die Rede seyn können.

2.

Andreas Bodenstein's von Carlstadt Abendmahlslehre.

Von
M. Goebel,
evangel. Pfarrer in Siegburg.

Die hier folgende Darlegung der Abendmahlslehre Carlstadt's schließt sich auf das engste an an die im ersten Hefte des Jahrganges 1841 dieser Zeitschrift gegebene „Schilderung Carlstadt's nach seinem Charakter und nach seinem Verhältnisse zu Luther" und bildet eigentlich nur die Fortsetzung dieses Aufsatzes. Desto mehr muß ich mich auf das dort Gesagte beziehen und darf hier nur mit wenigen Worten an den dort näher geschilderten verschiedenen religiösen Charakter beider Männer und an ihre daraus hervorgehende verschiedene Stellung zur heiligen Schrift, zur Kirche und zu deren Reformation erinnern.

Carlstadt war, gleich Luthern, ein Anhänger der Mystik, also im Gegensatze gegen die von ihm sonst gründlich gekannte Scholastik ein Mystiker, mehr aber seiner Erkenntniß und seinem Verstande nach als in seinen Gefühlen und in seinem Herzen. Indem er nun zwar „den Geist", d. h. seinen subjectiven heiligen Geist, seine christliche Erkenntniß und Erfahrung der heiligen Schrift vorordnete, Luthern dagegen Alles auf die Befriedigung seines und des christlichen Volkes Herzensbedürfnisses und auf die Schonung der Gewissen ankam, und dieser hiernach die heilige Schrift in seinem reformatorischen Verfahren benutzte, erkannte Carlstadt nichtsdestoweniger, sobald er mit Andern ver-

kehrte oder reformatorisch verfuhr, in der h. Schrift seine alleinige objective Norm; die Ehre Gottes war ihm oberstes sittliches Princip, und die unbedingte und buchstäbliche Befolgung der Gebote Gottes in der h. Schrift erste Pflicht, mochte auch die bisherige Kirchenlehre dadurch völlig umgestürzt und das subjective Gewissen Einzelner dadurch geärgert werden. Luther sah dagegen seinem Grundsatze gemäß auf möglichste Schonung des Vorhandenen, reformirte also nicht objectiv-radical, sondern subjectiv-allmählich. Wie sich diese tiefliegende innere Differenz des Charakters, der Principien und der Maximen schon vor dem Abendmahlsstreite klar und deutlich ausgesprochen hat, so ist sie auch die eigentliche und wahre Veranlassung des nicht etwa zufällig ausgebrochenen, sondern nothwendigen Abendmahlsstreites geworden, in welchem Carlstadt, wie wir auch die ihm eigenthümliche Lehre beurtheilen mögen, seiner guten Absicht sich wenigstens klar bewußt gewesen und seiner Ansicht consequent treu geblieben ist.

Eine wichtige Thatsache im Abendmahlsstreit ist die, daß Carlstadt noch 1522 sich keiner Differenz mit Luther hierüber bewußt war, indem er in der Ermahnung an Hans Ochsenfort (am Anfang und am Ende) nicht nur seine Einigkeit mit Luther bezeigte, sondern auch in der ganzen Schrift ihrer Beider Lehre als identisch ansah und als eine und dieselbe vertheidigte.

Dennoch können wir, trotz dieser damals noch bestehenden Einigkeit und vorausgesetzten Uebereinstimmung, schon in einer früheren Zeit Spuren einer vorhandenen Verschiedenheit in der Abendmahlslehre entdecken, welche nur darum noch nicht zum Vorscheine kam, weil die Uebereinstimmung die Verschiedenheit noch überwog, und bis dahin noch keiner seine Lehre durch Wort oder durch That entschieden ausgesprochen hatte, was Carl-

stadt erst dann ziemlich unbesonnen that, als Luther auf der einsamen Wartburg sich beruhigte und sammelte.

Die erste Spur eines solchen Dissensus enthält die Erzählung Hardenberg's in Wessel's Leben a). Heinrich Rodius hatte nämlich im Jahre 1521, also in den ersten Monaten dieses Jahres, noch vor Luther's Abreise nach Worms, aus Auftrag gelehrter und frommer Männer eine Schrift über das Abendmahl — von Wessel oder von Honnius — zugleich mit den Schriften Wessel's nach Wittenberg gebracht und Luthern in seinem und Anderer Namen gebeten, sie zu billigen und anzunehmen. Das that aber Luther nicht, da er jede mögliche Entweihung des Herrenmahles scheute. Vergebens bat Carlstadt über Tische Luthern, er möge diese Ansicht billigen und gegen den fleischlichen Genuß schreiben; als Luther sich entschieden weigerte, antwortete Carlstadt heftig: „Wenn du nicht schreiben willst, so thue ich es, wenn ich auch nicht so dazu geeignet bin." Damals meinte also Carlstadt, er sey noch ganz einig mit Luther, und schrieb dessen Weigerung noch nicht einer Verschiedenheit der Ueberzeugung, sondern etwa nur den subjectiven Bedenken und der zu ängstlichen Scheu seines sonst dazu befähigteren Freundes zu. Carlstadt hat nun, nach der bald darauf erfolgten Abreise Luther's und während dessen Abwesenheit, seinen damals gefaßten Ent-

a) Mitgetheilt von Ullmann in Wessel's Leben, S. 326 f. Wir haben keinen hinreichenden Grund, deren Authenticität zu bezweifeln, da sich Hardenberg ausdrücklich auf Melanchthon und auf Thomas Blaurer als auf Augenzeugen beruft. (Ich habe diesen, gewiß nicht unwichtigen und bisher dunkeln Punkt nun vollständiger beleuchtet in der 2ten Auflage von Joh. Wessel oder der Reformatoren vor der Reformation 2tem Theile, da, wo von der Einwirkung der Abendmahlslehre Wessel's und eines andern Gleichgesinnten auf Carlstadt und Zwingli die Rede ist. Ullmann.)

schluß wirklich ausgeführt, entweder schon in der am 24. Junius 1521 erschienenen Schrift: „Vom Empfahen Zeichen und Zusag des Sacramentes Fleisches und Blutes Christi" (Walch XX, 2852 ff.), oder jedenfalls durch zweimalige Aufstellung von Theses über das Herrenmahl, den 19. Julius 1521, (nicht wie Gerdesius voraussetzen läßt, 1520) und am 18. October 1521 a).

In der ersten Schrift: „Vom Empfahen rc.", geht Carlstadt, ganz wie Luther und in Luther's Sinn, noch von der vorgefundenen katholischen Abendmahlslehre aus und behält diese noch möglichst bei, so daß sogar die Unschuldigen Nachrichten 1714 von dieser Schrift rühmen: „sonsten ist die Lehrart hier sehr evangelisch und recht nach Luther's genio, daher das Büchlein Carlstadt's übrige Schriften übertrifft." Er behauptet noch ganz unbedenklich die Transsubstantiation und die daraus folgenden Wirkungen des Sacramentes. Er sagt: „Der Leib Christi, der meine Speise ist, ist für mich gestorben." „Das Fleisch und Blut Christi, so du einnimmst, tödtet die Sünde und ist dir zu einer Arzenei und zu Gerechtigkeit und Neuheit des Geistes." „Ich weiß, daß mir Gott meine Sünde gewißlich durch das hochwürdige Sacrament wird vergeben." Christi Fleisch, Blut, Leib oder Brot ist ein Zeichen", d. h. nämlich hier ganz in Luther's damaligem Sprachgebrauche, ein sichtbares Zeichen der unsichtbaren Gnade, im Gegensatze gegen die daran geknüpfte mündliche Verheißung der Gnade.

a) Luther gab nun zwar 1522 eine kleine Sammlung von Aufsätzen Wessel's mit einer sehr anerkennenden Vorrede heraus, ließ aber die Schrift über das Abendmahl, gewiß absichtlich, weg, wogegen nun Zwingli sie 1525 herausgab unter dem Titel: Epistola christiana, admodum ab annis IV. ad quendam, apud quem omne iudicium sacrae scripturae fuit (Luther), ex Batavis missa, sed spreta, longe aliter tractans coenam dominicam, quam hactenus tractata est, per Honnium Batavum.

Die höchst interessante Schrift ist völlig übereinstimmend (ja sie ist vielleicht dadurch entstanden und veranlaßt) mit dem schon zwei Jahre früher erschienenen „Sermon Luther's von dem hochwürdigen Sacrament des heilgen wahren Leichnams Christi", indem auch Carlstadt wie Luther hier scharf scheidet zwischen Wort und Zeichen, ausdrücklich sagt, daß das Wort mehr denn das Zeichen („daß ein Zeichen minder ist denn das Wort, und daß ein Zeichen von wegen der Zusage vorgestellt wird, wiewohl das fremd und seltsam lautet") und besonders am Schlusse (2872., vgl. 2866 ff.) den ganzen Segen an den Glauben des Empfangenden knüpft. „Zusage Gottes dient nicht zur Seligkeit, so man nicht glaubet." Besonders auffallend und wohlthuend ist auch die tiefe Einsicht, welche Carlstadt schon damals in die eigentliche Natur und Bestimmung dieses „freudenreichen Sacramentes hatte, welches uns zum Trost gereichet wird, und dessen Zeichen uns erinnern, daß Gott seiner Zusage woll' gedenken und Glauben halten, und in keinem Weg und Anfechtungen lassen verderben." „Siehe fest darauf, daß Christus denen gekommen ist, die von Sünden krank sind, sie gesund zu machen, laß dich nichts hindern, glaub' das und fühle deine Sünde, und komm' fröhlich, frisch und ohne Zweifel."

In der ersten Thesenreihe vom Juli 1521 spricht sich nun aber Carlstadt schon bestimmter, und früher als Luther, über den Empfang unter beiderlei Gestalten so aus: „Nicht Böhmen (d. h. nicht Ketzer), sondern wahre Christen sind diejenigen, welche das Brod und den Kelch Christi nehmen; wer nur das Brod isset, sündigt nach meiner Ansicht, und es wäre besser, daß er keine Gestalt nähme, als nur eine. Denn er thut weder den alten Vorbildern nach der Einsetzung Christi Genüge", wogegen Luther 14 Tage später, gewiß in bestimmter Beziehung hierauf, sich so ausspricht: „Ueber beiderlei Ge-

stalt argumentire ich nicht von dem Beispiele, sondern von dem Worte Christi, der nichts darüber sagt, daß diejenigen, welche nur Eine Gestalt nehmen, sündigen oder nicht sündigen; sondern das bestimmt mich, daß Christus keine gefordert hat. Da er also es nicht als etwas Nothwendiges fordert und unrechtmäßige Gewalt es hindert, so sehe ich nicht ein, wie die sündigen, die nur Eine Gestalt empfangen.... Es gefällt mir aber sehr, daß ihr die ursprüngliche Einsetzung Christi wieder erneuert; denn das hätte mir nach meiner Rückkehr vor Allem am Herzen gelegen."

Am 18. Octbr. 1521 edirte nun Carlstadt: Articuli super celebratione missarum sacramenti panis et vini et discrimine praecepti et promissionis et aliis, mit dem Motto: „Suche die Sache aus der Schrift zu erforschen als wie mit einer Goldwage, sonst appellire ich an die heilige Schrift." Ich gebe absichtlich die Stellen vollständig in ihrem Zusammenhange, in wörtlicher Uebersetzung, ohne Unterbrechung.

„Nur den kanonischen Schriften weichen und folgen wir ohne Widerspruch."

Von dem Brode Christi.

„Das Brod vom Himmel ist das wahre Brod. Joh. 6. Wir aber zweifeln keineswegs an der Wahrheit, wenn sie wahr und eigentlich gemeint ist, und wollen lieber unsere Kurzsichtigkeit eingestehen, als dem Evangelium Gewalt anthun. — So wie ich den Satz nicht leugne: der Mensch ist weiß, weil Mensch und weiß zu einander gehören, so sage ich auch, daß der Satz: das Brod ist der Leib Christi, wahr ist, weil ich glaube, daß beides eins ist. — Die Lüge ist aus der Charybdis in die Scylla gerathen, weil sie, den Satz: das Brod ist der Leib Christi, leugnend, den Traum von der Transsubstantiation erdichtete, um welcher einzigen Sache willen diejenigen,

die das nicht zugeben wollen, aus der Gemeinschaft Christi ausgestoßen werden sollten. Denn wenn es aufhört, Brod zu seyn, so hat Christus Unsinn gesprochen, als er sagte: Nehmet das Brod — das ist mein Leib. Wir müssen in den Worten der Schrift unbeweglich beharren und nicht im Geringsten an ihrer Wahrheit zweifeln, sollten wir auch noch nicht in ihren Sinn eindringen und die Sache dem Auge sich entziehen. Denn wir können ihr nichts geben, wie wir ihr auch kein Titelchen nehmen können."

Von der Anbetung des Brodes.

„Uebrigens sehe ich nicht, warum das Brod nicht angebetet werden möge, da wir doch Christi Leib anbeten dürfen und mögen a). Denn es ist ja erwiesen, daß das Brod Christus ist; also dürfen wir das Brod anbeten. Derjenige muß daher zurückgewiesen werden, welcher lehrt, daß das Brod nicht angebetet werden dürfe. Das gestehe ich frei, daß die Priester Christum verspotten und den Herrn dem Gespött aussetzen, wenn sie das Brod, das Christus ist, nur aufheben und den darnach verlangenden Umstehenden vorenthalten."

Ueber die Feier der Messe.

„Möchten doch die Fehler der Messe durch das Wort Gottes verbessert werden, und wir uns der Geschichte soviel als möglich anschließen, wenn wir die Messe feiern. Das heißt, daß doch bloß die Verheißung zu dem Zeichen, welches Christus gegeben hat, vorgelesen würde. Ich möchte auch wünschen, daß je eher je lieber Keiner

---

a) Gabriel Didymus verwarf damals schon ganz entschieden die Adoration, während sie Luther noch lange und Carlstadt noch kurze Zeit vertheidigte. Carlstadt schrieb damals noch besonders für sie: Von der Anbetung und Ehrerbietung der Zeichen des N. T. 1521.

die Messe feierte, der nicht die Genossen seines Tisches mitspeisete. — Zum Gebet und zum Formular des Kelches gehört das Wort: Trinket alle daraus, d. h. ebenso viele, als das Brod gegessen haben, ebenso viele sollen trinken. Ich kann Niemand von der Sünde freisprechen, der nur Eine Gestalt nimmt; es sind zwei Gnadengaben, weil es zwei Verheißungen sind. Die Gnadengabe der Sündenvergebung wird angeboten durch die Verheißung, deren Zeichen der Kelch ist. Es muß uns also wundern, wie man Sündenvergebung in der Verheißung suchen kann, deren Zeichen das Brod ist. Daher rathe ich, daß du dich lieber ganz dieses sichtbaren Sacramentes enthaltest, als daß du durch verkehrten Genuß wider Christum sündigst. Niemand gebraucht in der That die Zeichen, das Brod und den Wein, zu seinem Heile, der nicht vorher mit empfänglichem Herzen die Verheißungen genießt. Zuerst muß das Wort der Verheißung gegessen werden, dann erst ist das Brod und der Kelch zu nehmen. Denn, wie Christi Fleisch nichts nützt, so auch nicht das sichtbare Brod; der Geist ist es, der lebendig macht, der Geist des Glaubens, dessen Wort die gesprochene Verheißung ist. Ferner: wer so die Verheißung genießt, der genießt wirklich, und er braucht keine äussere Sache mehr; er wird ohne den Genuß des Brodes und Kelches gerecht. Ich wollte also, daß Jeder sich der Zeichen lieber enthalte, als daß er die Zeichen zu einem verkehrten Zwecke mißbrauchte. Glaube — so hast du gegessen; sieh zu, daß du nicht durch den verkehrten Genuß dessen verlustig gehest, was du durch gerechten Glauben erlangt hast." (Und wenn nun das Nehmen beider Gestalten öffentlich noch nicht möglich und erlaubt seyn sollte, so erlaubt Carlstadt, daß man um des Gebotes Christi willen: trinket alle daraus, lieber beide Gestalten für sich allein nehme, da ja nicht gerade dreizehn Personen —

wie bei der Einsetzung — oder mehrere nöthig seyen, nur solle man nicht wieder diese Erlaubniß als ein Gesetz behandeln und meinen, man müsse communiciren. Es hätten eigentlich nur die Bischöfe mit Christus zu Tische gesessen, die Laien müßten also eigentlich gar nicht, wenn man es buchstäblich nehme, das Abendmahl nehmen." „Die Anbetung hindert nicht, daß du es genießest, so wie es geboten ist, sondern dient nur zum Beweise, daß der Mensch den Leib Christi unterscheidet. Das muß den Menschen gelehrt werden, damit sie wissen, daß der Verheißung darum das Zeichen zugegeben ist, damit das Fleisch ertödtet werde und der Glaube gestärkt werde. An den Zeichen erkennen wir, daß Gott an seine Verheißung gedenkt und wir das gewißlich erlangen, was er verheißt."

Hierin haben wir, im Zusammenhange entwickelt, schon die ganze spätere Abendmahlslehre Carlstadt's in ihren wesentlichen Grundsätzen, nur noch mit einigen, leicht abstreifbaren Zusätzen — und, wohl zu merken, er glaubte sich damals noch ganz einig mit dem abwesenden Luther, und Luther protestirte auch damals gegen das Wesentliche seiner Lehre keineswegs. Folgende Punkte mögen seine damalige Ansicht kurz zusammenfassen:

1) Die Lehre und die Feier des heiligen Abendmahls muß möglichst schriftgemäß seyn, schriftgemäß gerichtet und eingerichtet werden.

2) Die Transsubstantiation ist falsch, die Adoration dagegen erlaubt und gut.

3) Der Glaube ist das erste Erforderniß beim Genuß und muß vor dem Genusse daseyn; der Genuß selber ist daher nicht nothwendig zur Seligkeit, ja sogar, wenn er wider die Einsetzung beschaffen ist, unerlaubt und zu unterlassen.

4) Beide Gestalten sind geboten und insbesondere

an den Kelch eine besondere Verheißung geknüpft, also muß dieser auch genossen werden. —

Diesen Grundsätzen gemäß ward nun in Wittenberg, unter Beistimmung des Magistrats und der Universität, radical durchgreifend reformirt, anfangs auch mit Zustimmung, nachher unter Mißbilligung Luther's, der nun 1522 diese Reformation des Cultus wieder abschaffte, Abgeschafftes wieder einrichtete und so zu dem einstweiligen Fortbestehen vieler und arger Mißbräuche im Cultus der Gemeinde und Glauben der Einzelnen Veranlassung gab, was dann den Carlstadt, der seine Principien dabei völlig außer Wirksamkeit gesetzt und dagegen, seiner Ansicht nach, ganz falsche Principien angewendet sah, nach zweijährigem Schweigen und Zusehen zum Ausbrechen mit seiner Opposition nöthigte. Das that er nun, da er es von Wittenberg aus nicht konnte, von seiner ihm als Pfründe zugehörigen, aber durch einen beständigen Vicar verwalteten Pfarrei Orlamünde aus, plötzlich und heftig, in mehreren Schriften hintereinander, 1524, deren wichtigste die Walch XX. 138 ff. enthaltene ist: „von dem widerchristlichen Mißbrauch des Herrn Brod und Kelch," deren populärste und ausführlichste das (Walch. XX. 2872 ff.), abgedruckte „Gesprächbüchlein oder Dialogus von dem gräulichen Mißbrauch des hochwürdigsten Sacramentes Jesu Christi" ist. Hier erscheint nun Carlstadt's Abendmahlslehre freilich anders, als in seinen früheren Schriften vor 2—3 Jahren; denn hier nimmt er nun durchaus keine Rücksicht mehr auf die vorgefundene Kirchenlehre und erwähnt dieselbe nur, um sie zu widerlegen. Er argumentirt gegen diese Lehre immer einzig und allein mit Gründen der heiligen Schrift und läßt die ganze kirchliche Tradition völlig unberücksichtigt, wie er auch gleich im Anfange der ersten Schrift seine frühere Ansicht über das

Abendmahl förmlich widerruft a). Er protestirt nun sogar gegen die unbiblischen Benennungen Sacrament und Eucharistie, behält sie neben diesem Protest nur wegen der Kürze und Verständlichkeit bei (2901. und 2881.) und will sonst zur heiligen Schrift weder etwas zuthun, noch etwas davon thun.

Nun hat aber Carlstadt seiner polemischen Tendenz wegen nicht, wie Zwingli, seine Lehre aus der heiligen Schrift positiv aufbauend dargestellt, sondern vielmehr mehr an der irrigen Gegenmeinung, die er negirt, entwickelt und dadurch für gehörige Erklärung und Vertheidigung seiner positiven Lehre zu wenig Raum behalten und zu wenig Gelegenheit gefunden, weßhalb es auch desto schwerer war, auf dem von ihm gelegten Grunde weiter zu bauen, weil einstweilen noch zu viel Schutt und Ruinen wegzuräumen waren.

Carlstadt's Polemik richtete sich nun aber natürlich zunächst nicht gegen die eigentlich katholische Abendmahlslehre, welche er um sich her nicht mehr herrschend sah, sondern gegen deren Umformung durch Luther und gegen das, was Luther von derselben irriger und mißbräuchlicher Weise stehen gelassen hatte, welcher z. B. kurz nach der wittenberger Restauration den 13. Junius 1522 (de

a) In der Schrift, ob man mit heiliger Schrift erweisen möge, daß Christus mit Leib, Blut und Seele im Sacrament sey, 1524, widerruft er so (Fol. 4): „Daß ich in einem bösen Büchlein geschrieben, daß wir zu dem Sacramente sagen mögen: mein Herr, mein Gott! Hieran, und an dergleichen von der Anbetung des Sacramentes habe ich der Wahrheit gefehlt, und im Grunde soviel geschrieben, daß wir möchten zu des Herrn Rock sprechen: mein Herr, mein Gott! Das fast gut thomistisch und teuflisch und bös christlich ist. Aber darnach erfuhr ich, waserlei Vorhaut und Verstopfung des Herzens die Furcht der Gewalt und Achtung gelehrter Gesellschaft machet. Darum soll keiner auf mich fußen, sondern auf die bloße Gerechtigkeit und Wahrheit Gottes u. s. w."

Wette II. 209 f.) schrieb: „wie bei dem Brode concomitanter das Blut, die Menschheit, Gottheit, Haare, Knochen, Haut seyen, da es nicht nothwendig zu wissen ist, brauchen wir nicht zu ergründen." Die gefährlichsten Mißbräuche, gegen die alle seine Schriften, im Inhalte wie schon im Titel, gerichtet sind, fand er nun in der Meinung, daß das Sacrament, weil Christi Leib und Blut darinnen sey, die Sünde vergeben könne, weil dieses der von ihm klar erkannten und entschieden festgehaltenen Lehre von dem alleinigen Verdienste Christi und der Sündenvergebung durch sein Blut widersprach. Und damit dieser Irrthum vollständig falle, griff er nun auch die Trans- und Consubstantiationslehre an, ganz von dem Mittelpunkte seines (und Luther's) Glaubensgrundsatzes ausgehend.

Folgendes ist nun besonders nach der Schrift: vom Mißbrauch rc., 1524, Carlstadt's Abendmahlslehre mit seinen eigenen Worten und nach seinem eignen Gedankengange möglichst vollständig wiedergegeben:

Zunächst behandelt er von seinem lutherischen Glaubensgrundsatze aus die Frage, ob das Sacrament Sünde vergebe, und eifert gegen diese Meinung: „Das ist ein gemeiner und gräulicher Schade, daß unsere Christen, nämlich Luther's Anhänger, Vergebung der Sünden im Sacramente suchen. Darin soll ihnen Niemand Glauben geben, bis sie ein Wort des Glaubens predigen und das anzeigen, daß des Herrn Brod im Sacrament sey oder Sünde vergebe. Der Glaube an Christum muß sich nach der Art Christi richten, Christum erkennen, wie und was er ist, nicht Christum machen, zu was oder wie er will; sonst würde sich der Glaube ein erdichtetes Bild darstellen." „Demnach müssen alle Menschen zu Schanden und zu Spott werden, die ohne das Wort des Glaubens dem Sacrament einen Frieden ihres Gewissens und Vergebung ihrer Sünden

zurechnen, oder das Sacrament zu einem Pfand, das unser Gewissen versichern soll, machen, dieweil sie deß nicht einen Buchstaben finden in den Worten des Glaubens. Da aber das nicht recht sey, will ich Pauli Lehre 1 Kor. 11, 26. zu Händen nehmen: So oft ihr von diesem Brode esset und von diesem Kelch trinket, sollt ihr des Herrn Tod verkündigen, bis daß er kommt."

„Diese Verkündigung ist eine Frucht des Gedächtnisses des Leibes und Blutes Christi; denn es muß Alles, was durch äußerliche Werke und Dinge geschieht, aus dem Grunde des Herzens quellen und in der Inwendigkeit recht geschaffen seyn; derohalben sage ich, daß die Verkündigung des Todes Christi, welche ein äußerlich Werk oder Ding ist, aus einem heimlichen und verborgenen Herzen entspringen muß, wo sie gut ist und Gott behaglich. Darum ist der Grund, auf welchem die äußerliche Wohlrede vom Tode Christi stehet, das Gedächtniß, denn der Herr Jesus nahm das Brod, und dankete und brach es, und sprach: nehmet, esset! Das ist der Leib mein, welcher für euch gegeben wird, das thut in (zu) meinem Gedächtniß. Desselben gleichen auch den Kelch nach dem Abendmahl, und sprach: Dieser Kelch ist das neue Testament in meinem Blute: Solches thut, so oft ihr trinket, zu meinem Gedächtniß."

„Was Gedächtniß sey? Das Gedächtniß ist eine brünstige und liebreiche Kunst der Erkenntniß des Leibes und Blutes Christi. Es kann ja Keiner deß gedenken, was er nicht erkannt hat. Das Erkenntniß aber muß nach dem Gegenstand geartet und gefüget werden, das ist: den Leib und das Blut Christi dermaßen und mit den Ursachen erkennen, als Christus für unsre Sünde seinen Leib gegeben und sein Blut vergossen hat (Gal. 1, 4.). Man muß also den gegebenen Leib und sein vergossen

Blut erkennen, so Jemand ein rechtfertig Gedächtniß und eine unsträfliche Verkündigung des Todes Christi halten wollte. Aber du fragest: wann und in welcher Gestalt wird Christus erkannt, so seine Kunst und Erkenntniß rechtfertigen soll? Antwort: Das Erkenntniß des aufgehenkten (gekreuzigten) Christus macht gerecht. Kürzlich: das Erkenntniß oder Kunst des gegebenen Leibes Christi und seines vergossenen Blutes ist der erste Grund, der bewegen soll, des Herrn Abendmahl zu nehmen."

„Aus dem Erkenntniß Christi wächset das Gedächtniß, das nicht eine rohe, kalte und faule Gedächtniß ist, sondern eine frische, hitzige und kräftige Gedächtniß, welches Fröhlichkeit machet oder gibet, welches den übergebenen Leib und das vergossene Blut Christi theuer achtet, welches hochschätzt, welches danksaget, welches christförmig machet und schämen machet vor Allem, das Christo entgegen ist."

„Das Gedächtniß Christi hat zwei Theile: eines ist des gegebnen Leibes, das andre des vergossenen Blutes halben. Wer nun des Herrn Abendmahls genießen will, der muß in die Ursachen sehen, und wissen, warum unser Herr Christus sein Blut vergossen, seinen Leib gegeben hat für uns: zusammt die Früchte. Wir haben Alle durch Ein Opfer, Ein Sterben, Einen Leib, Einen Gehorsam, Eine Unschuld, Eine Heiligung, Eine Erlösung, Eine Abwaschung: Vergebung unserer Sünde und Gerechtigkeit erlanget. Darum ist es nicht wahr, daß uns das Sacrament Sünde vergebe. Es ist wider Mose, Propheten, Apostel und Christum, dazu eine Versprechung (Leugnung) des Leidens und hohen Gehorsams Christi.

„Weise mir ein klein Buchstüblein, daß uns das sacramentliche Wesen des Leibes und Blutes Christi im Sacrament nütze sey zu Vergebung der Sünden.

Christus spricht: mein Blut wird vergossen um Vergebung der Sünden. Da frage ich: Ist das Blut im Sacrament vergossen, oder am Kreuz? Christus spricht: Das thut zu meinem Gedächtniß; so sprechen sie: Ihr sollt des Sacramentes gedenken. Christus: Ihr sollt meines Leibes, der gegeben wird, nicht, der jetzt im Sacrament ist (als sie wähnen), sondern der gegeben wird am Kreuz, gedenken. Aber sie sprechen: Ihr sollt des Leibes im Sacrament gedenken, und vermögen doch nicht ein Härlein der Schrift anzuzeigen, dadurch wir verstehen könnten, wie der Leib und das Blut Christi im Sacrament und warum sie darin seyen."

„V. 27: Welcher nun unwürdig isset x. Unwürdig isset nicht, der das Sacrament nicht unterscheidet, sondern der des Herrn Leib nicht unterscheidet... Daß ich aber sein Brod und Wein halten soll, wie ihn selber, ist mir nicht befohlen. Der Herr kann mir Leben, Seligkeit, Erlösung, Gerechtigkeit und dergleichen Güter und Schätze geben, deren mir das Brod oder Trinkgeschirr (Kelch) keins geben kann. Derhalben muß ich nicht auf sein Brod oder Trinken sehen, sondern auf ihn. Setzete ich Herz, Muth, Sinn und Gedanken auf den Herrn, und würde mit Wonne in ihm entzücket, so wird es mir gar nicht schaden, ob ich etwas des Sacramentes verirret oder verschüttet. — Ich halt's dafür, daß Keiner sagen darf, daß Christus seinen Leib im Sacrament gegeben hat für unsre Sünde. Denn der Eines muß fallen und zu nichte werden: entweder das, daß Christus seinen Leib ins Sacrament für uns gegeben hat, oder das: Christus hat seinen Leib in Tod an's Kreuz für uns gegeben."

V. 28: Der Mensch prüfe sich selbst x. Prüfen heißet gewißlich erkennen, das ist erfahren, d. i. aus gewisser Erfahrung verstehen, oder den Leib

und das Blut Christi, welches die Propheten verheißen, mit liebreicher, hochschätzender Kunst erkennen oder nicht. Dann wird er christförmig und dankbar dem Leiden, nüchtern, sittsam, weise, vernünftig, züchtig. Diese Prüfung besteht in der Inwendigkeit und siehet gerade in den Grund der Seelen, in welchen Gott zu thun hat und seine Gabe schaffet. Darum führet Paulus einen Jeglichen zu sich und nicht zu andern Menschen, als die Papisten gethan haben. Das Sacrament ist kein Arrhabo Pfand, Gottes Pfenning."

„Denn, wo der Mensch seiner Erlösung, d. i. Vergebung der Sünde, durch das Abendmahl sicher werden könnte oder sollte, wäre es (dann wohl) von Nöthen, daß sich Jeglicher vorher prüfte? Das ist wider Christum, welcher spricht: Thut das zu meinem Gedächtniß. Darum soll ein Jeglicher vorher, ehe er es nimmt, sich prüfen, ob er das Gedächtniß Christi habe oder nicht. Hat er es, so ist er auch sicher seiner Erlösung und hat einen Frieden zu Gott, durch Christum und nicht durch's Sacrament, und mag es fröhlich nehmen. Hat er es nicht, und findet auch nicht in sich, daß er eine gewisse Erkenntniß hat seiner Erlösung, so ist er nicht geschickt, als ihn Christus haben will, der sein Abendmahl esse; so wenig jener geschickt war, der kein hochzeitlich Kleid anhatte. Das beweiset auch das Wörtlein: und also, nämlich: 1) Geschicklichkeit des Gedächtnisses, und dann 2) die Zeit, daß die Geschicklichkeit vorgehen müsse, wie einer vor ein hochzeitlich Kleid haben muß, ehe er zu eines Königs Tische gehet. Nun, ob ich gleich sonst zugestände und zugäbe, daß man durch etliche Zeichen Gottes Zusage oder Werk erfahren kann und sicher werden — wie Hiskias durch den Rückgang der Sonne — so ist es doch nicht sicher, noch gut, daß wir dem Brod und Wein Christi dasjenige geben und zueignen, das

Christi und dem Geist Christi eigentlich zugestehet. Christus ist der Weg, Wahrheit, Leben, Friede, oder das Alles haben wir durch Christum. Wer nun diese Güter dem Abendmahl, Brod und Wein des Herrn zuschreibt, was thut er anders, denn daß er Christo in seine Schätze greifet und geringeren Creaturer, als er ist, dasjenige zuerkennt, das allein Christi ist und Christus allein verleihet? Der ist ja ein Dieb und Mörder, der nicht durch Christum eingehet. Das aber hieß durch Brod und Wein eingehen und nicht durch Christum, oder, auf's wenigste, es hieß nicht allein durch Christum, sondern sämmtlich (zusammen) durch Christum und sein Abendmahl eingehen... Sein Blut wäschet uns und unser Gewissen von den todten Werken ab; das ist, das brünstige Erkenntniß des vergossenen Blutes Christi. Vermag das aber das Blut, so muß es uns auch das versichern, als es eben thut, wenn es erkannt ist. Thut es aber der Kelch, so ist der Kelch, den wir heute nehmen, vergossen um unsre Sünde, ehe er in der Weinrebe gewachsen ist.

Der Geist Christi gibt (nach Joh. 14, 26. 16, 26.) uns das Zeugniß, daß er seinen Leib für uns gegeben, und sein Blut für uns vergossen hat. Er lehrt uns Vater schreien, und nicht das Sacrament, denn es ist viel zu grob, daß es den Grund der Seele anrühre, geschweige lehre. So kann das Sacrament unsern Geist auch nicht versichern und der Schwachheit unsers Geistes abhelfen... Das Versichern steht Gottes Geiste und keiner Creatur zu (2 Kor. 1, 22. Eph. 1, 14.). Weil also Gottes Geist das zugestehet, unsern Geist versichern und uns unsrer Erlösung gewiß machen, so soll man dem Geiste nacheilen, sich nach ihm lernen sehnen und das durch den Geist empfangen, das dem Geiste zugestehet, das auch Niemand als der Geist geben kann, nämlich die Versicherung vergebener Sünden. Wäre

es ungefährlich gewesen, daß wir solche hohe Dinge in creaturischen Dingen, als im Sacrament, im Brod und Wein Christi möchten suchen, so wäre ohne Zweifel Christus so weise gewesen, daß er uns das hätte sagen können, und so gütig, daß er dasselbe auch mit nichten verhalten hätte. Weil aber in keiner (Stelle der) Schrift gefunden wird, daß wir uns durch Brod und Wein des Herrn versichern oder befriedigen, oder unsre Erlösung daraus erfahren sollen, so ist es Zusatz wider die Schrift (5 Mos. 4, 2. Sprüchw. 30, 5. 6.) und zu fliehen als eine Lästerung des Geistes Gottes und Christi. Welcher mich recht verstanden hat, der kann nicht schließen, daß ich solche neue Sachen an Tag bringe Vorwitz halber, oder Ruhm zu holen; thue ich's aber, so wird Gott mein Richter seyn; das aber muß ich bekennen, daß ich Furcht halber lieber geschwiegen hätte. Denn ich weiß, daß ich Nachreden und Verfolgung darum leiden werde, sonderlich von denen, welche für gut evangelische Leute wollen gehalten seyn. Weil's aber den unübertrefflichen Gehorsam Christi belanget, den Tod und Leiden Christi angehet, und durch den Wahn, welchen wir jetzt in allen Kirchen hören predigen, das Evangelium von Christo geschmähet und der Tod Christi geringert und Christus Gerechtigkeit zu nichte gemachet oder je auf's wenigste für ungenügsam gesprochen wird, welches ich und alle Christen dann wehren sollen, ein Jeglicher nach seiner Maße: so mußte ich ausbrechen und die Christen das rechte Evangelium weisen."

In der schon erwähnten Schrift: Ob man mit heiliger Schrift erweisen könne, daß Christus mit Leib, Blut und Seele im Sacrament sey, 1524, sagt Carlstadt im Wesentlichen dasselbe und bringt auch keine neuen Argumente vor. Daher mögen nur folgende Stellen aus derselben zur Bestätigung und Ergänzung dienen: „Es darf Keiner des Herrn Brod essen oder theil-

haftig seyn in einem Gedächtniß des Wesens, das der Leib Christi im Sacrament hat, sondern des Wesens, das er am Kreuz gehabt. Desgleichen darf Niemand aus des Herrn Kelch trinken aus dem Gedächtniß, das er zu dem Blut Christi im Kelch hat, sondern muß zu dem Kreuz Christi. Ursach: Im Sacrament wird das Blut nicht vergossen, als am Kreuz, es ist auch kein Henker in dem Kelch, der des Herrn Blut vergösse, als vorm Kreuz.... Alle Apostel schreiben stracks von dem gegebenen Leib und vergossenen Blut, und mengt keiner das Brod und Kelch ins Leiden Christi weiter, denn zu einem Brod des Gedächtnisses. — Christi Blut ist gar nichts nütze zur Erlösung, wenn es unsichtbarlich oder unvergossen ist, als Christus spricht: Das ist das Blut des neuen Testamentes, welches für Viele zur Vergebung der Sünden vergossen wird; denn aus dieser Rede folgt, daß Christi Blut kein Blut des neuen Testaments ist, außer dann, wenn's vergossen wird öffentlich durch seine Häscher und Mörder. — Das Blut Christi wird nicht im Kelch vergossen täglich. Es ist ein großer Unterschied zwischen dem Blut Christi und dem Kelch. Kürzlich: der Kelch ist gestellet zu einem Gedächtniß, also daß diejenigen daraus trinken mögen, die des Herrn gedenken, und ihr Gedächtniß in dem Kelch anzeigen und üben wollen. Deßhalb kann man den Kelch zu einem Gedächtniß brauchen des neuen Testamentes des Herrn, der sein Blut für uns vergossen hat. Da siehest du, Freund, daß ihr Grund nicht schleußet, noch dringet zu halten, daß Christi Blut im Kelch gewesen ist, als Christus diese Worte sprach: Das ist das Blut des neuen Testamentes oder der Kelch des neuen Testamentes in meinem Blute, oder jetzt in den Kelch fließe, wenn die Pfaffen die Worte Christi vernenen und lesen."

„Sintemal diese Leute sagen müssen, daß des Herrn Blut nicht der Wein sey, sondern in dem Wein oder

unter dem Wein, das sie aus ihrer Macht setzen und dem Text mehr Wörtlein geben, denn Christus; so geschickte Disputirer sind sie, wiewohl sie sich für die ersten Schriftverständigen ausgeben.... Laß aber sie uns weisen das Wörtlein in, oder diese Worte: darin, oder diese: in dem, oder diese: in dem Brod, oder diese: in der Gestalt des Brodes ist mein Leib."

„Darum muß unser Glaube allein auf Christum, den Gekreuzigten, sehen, oder müßt' das Alles falsch seyn, daß Christus Gott ist, unser Herr, unser Erlöser, unser Heiland, unser Haupt &c., wenn unser Glaube auf das Sacrament sollt' fußen. In dem Himmel steht er vor seinem Vater und bittet für uns; daselbst müssen wir Christum suchen, nicht im Sacrament, himmlische Gedanken und Sorgen haben, und nicht sacramentische. Darum ist das heimlich sacramentlich Wesen ein Abbruch der Ehre Christi; macht ihr's, wie ihr könnt. Darum sollte man uns von nöthigern Sachen predigen, als von dem Leiden Christi, und schriftlose Gründe fahren lassen und das Volk nicht auf jüdische Hoffnungen setzen."

Aus diesen wörtlichen Auszügen aus Carlstadt's Schriften wird jeder Leser dessen Lehre in ihrem eigentlichen Wesen und in ihrer Eigenthümlichkeit erkennen und würdigen können. Mag sie nun auch ungenügend oder falsch erscheinen, mag auch Carlstadt in dem Versuche, sie exegetisch zu begründen, lächerlich geworden seyn, die Lehre selbst wird dadurch noch nicht unchristlich, unbiblisch oder irreligiös, sie war vielmehr ihrem Principe, ihrer Tendenz und ihrem Inhalte nach echt religiös, biblisch und christlich, freilich auch einseitig, ungenügend und theilweise irrig, und er benutzte keineswegs alle in der heiligen Schrift gegebenen Elemente zu einer tiefern und vollendeten Lehre vom Leibe und Blute des Herrn. Es läßt sich nicht verkennen, daß Carlstadt's Gemüth heftig ergriffen erscheint von dem gräulichen

Mißbrauche, welcher mit dem heiligen Abendmahle, diesem „freudenreichen" Sacramente, „zur Lästerung Gottes und zum Schaden der armen Sünder Seelen" getrieben wurde — verbot doch z. B. Dr. Ochsenfort den Schülern, vor den Häusern die Einsetzungsworte zu singen, damit sie nicht dadurch den Leib Christi in alle Brode der Bürger bringen möchten, und aller Leute Brod zu einem Sacramente machen. — Er glaubte mit Recht Christi Verdienst geschmälert durch das Verdienst, das man dem Sacramente und dessen Genusse zuschrieb, und suchte daher die Gläubigen fast mit Gewalt von dem sichtbaren Zeichen, an dem sie nicht ohne Aberglauben klebten, zu dem unsichtbaren Christus und dessen einzig wirksamen Verdienst am Kreuze hinzuziehen. Darum leugnete er so entschieden: 1) daß das Sacrament Sündenvergebung ertheile und erwirke, und man darum Christum oder sein Verdienst im Sacramente suchen müsse und finden könne, und 2) daß Christi Leib und Blut durch Transsubstantiation oder in, mit und unter den Zeichen wirklich und wesentlich — real — vorhanden sey. Dieß sind die beiden Angelpunkte der katholischen und der lutherischen Lehre, und daher auch seine Polemik dagegen. Daher leugnet er so entschieden, „daß das Sacrament ein Pfand der Sündenvergebung sey", „daß in dem Brod eines Härleins breit so viel Macht und Kraft sey, daß es Sünde vergeben und befriedigen möchte; was ich dem Brode gebe, das nehme ich dem Leiden Christi" — und kam bis zu der positiv verneinenden Behauptung: „Es ist große Sünde, das Wörtlein unter und in hinzuzusetzen; Christus Leib ist nicht im Brode, auch ist sein Blut nicht im Kelche, wir sollen aber das Brod des Herrn in dem Gedächtnisse oder Erkenntnisse seines Leibes essen, den er für uns in die Hände der Ungerechten gab, und von dem Kelche in dem Erkenntnisse seines Blutes, das Christus

für uns ausgoß, trinken. Und in der Summa! im Erkenntniß des Todes Christi essen und trinken."

Carlstadt fand sich nun, so wie jeder Urheber einer einseitigen nicht starr katholischen Abendmahlslehre, durch die dawider lautende Bibelstelle: „Das ist mein Leib", genirt und mußte sie daher gerade wie Luther die seinige näher erklären und dem Buchstaben nach das Anstößige darin zu entfernen suchen. Während nun Luther die Beziehung von Joh. 6. auf das Abendmahl, um nicht dadurch genirt zu werden, leugnete und diese Stelle erklärte: Darunter ist mein Leib, während Zwingli an dem ist deutelte: „Das bedeutet mein Leib", während Calvin gesagt hat: Das ist mein verklärter, geistlicher Leib, hat Carlstadt den Knoten weniger zu lösen, als zu zerhauen gewußt, indem er die ganze Stelle: hoc est corpus meum, von ihrem Zusammenhange mit dem sumite, edite löste, und durch die Begründung seiner Ansicht, obgleich er sonst an kritischem Tacte und Urtheile seinen Zeitgenossen und selbst Luthern weit vorgeeilt war, mit Recht Tadel und Spott sich zuzog. Er sagte nämlich: „Christus hat mit dem hoc auf seinen Leib gedeutet und also gesagt: Dieß ist der Leib mein, welcher für euch gegeben wird; denn Christus deutete nicht auf's Brod. Er sprach auch nicht also: Das Brod ist der Leib mein, der für euch gegeben wird. Die aber sprechen, daß das Brod der Leib sey, die reden aus ihrem Eigenen und lügen, oder treiben ihren Muthwillen auf's wenigste" (2891), und vertheidigte sein Recht, so zu erklären, 1) aus der Interpunction nach esset, wo er nämlich supplirte: esset.... sehet, ich muß sterben; dieses ist mein Leib x. 2) aus dem großen Buchstaben Hoc, was also einen neuen Sinn anfange; 3) aus dem Neutrum τοῦτο oder hoc, was, auf Brod bezogen, ein Masculinum, nämlich: hic seyn müsse?!!!

Carlstadt hatte kritisch und exegetisch hierin Unrecht,

ist aber dennoch mehr als billig von späteren Jahrhunderten wegen dieses Irrthums angeklagt und verspottet worden. Denn Luther hatte wenigstens auch nicht Recht, wenn er (Wider die himmlischen Propheten S. 233 ff.) Carlstadt's Meinung für hineingetragen in die Schrift hält, und sie schon darum für falsch erklärt, weil sie „mit der Vernunft, dieser Erzhure des Teufels so gut stimmt", und darauf trotzt, den Ausdruck Sacrament und lateinische Worte bei der Ausspendung und den (unberechtigten) Zusatz: hoc enim est corpus meum, nun einmal brauchen zu wollen. Luther hat auch nicht mehr Recht als Carlstadt, wenn er von diesem fordert, zu beweisen, daß so getrennt werden müsse, und auf die Frage, warum er denn verbinde, antwortet: „weil's so natürlich sey, und er keinen Grund wisse, auseinanderzuhalten", da beides ebenso subjective, objectiv ungültige Gründe waren, als Carlstadt's exegetische Willkür. Luther erlaubt sogar — gegen jenes Argument Carlstadt's mit dem Hoc, was ihn sehr genirte — dem heiligen Geiste zu sagen: Der Magd, das Mann, „weil, was den Glauben soll gründen, Alles etwas Höheres seyn muß, als regulae grammaticae sind". Interessant und für Carlstadt's Lehre höchst wichtig ist es, aus derselben Schrift Luther's dessen Gegenbehauptungen zu hören: „Das Abendmahl ist ohne das Gedenken des Todes Christi vollkommen, „dem Tode Christi kommt die Erwerbung, dem Sacrament" die Aneignung der Sündenvergebung zu. Will ich nun meine Sünde vergeben haben, so muß ich nicht zum Kreuze laufen, denn da finde ich sie noch nicht ausgetheilet, ich muß mich auch nicht zum Gedächtniß und Erkenntniß halten des Leidens Christi, wie Carlstadt alfanzt; denn da finde ich sie auch nicht, sondern zum Sacrament oder Evangelio, da finde ich das Wort, das mir solche erworbene Vergebung am Kreuze austheilet, schenkt, darbeut und gibt". Die

Gegenwart des Leibes behauptet nun Luther mit folgenden Worten: „Im Sacrament ist Christus Leib und Blut"; „die Hostie ist Christus Leib", „das Brod lasse man Christi Leib seyn, der Leib ist im Essen, und das Blut im Trinken". Wenn er dann am Schlusse seines Büchleins die Lehre, zwar nicht exegetisch, sondern analogisch dennoch der im Anfange so verschrienen Vernunft denkbar und probabel zu machen sucht (durch das Feuer im Eisen, durch das Kind in der Wiege, freilich damals noch nicht, wie später, durch die Ubiquität), so ist seine Argumentation und Exemplification so wenig probehaltig und beweisend wie Carlstadt's verschrieenes Hoc.

Carlstadt ist seiner 1524 mit vielem Lärmen ausgebreiteten Lehre, so viel die Geschichte meldet, treu geblieben; denn sein 1525 mit Luther's mildem Vorwort erschienener Widerruf bezieht sich durchaus nur auf die Form seines Auftretens und seiner Beweise, indem er seine Ansicht, wie die Büchlein und auch Luther selber bezeugen, als nur problematisch ausgesprochen hinstellt. Er hat dem Inhalte nach nie eine andere Lehre angenommen, vielmehr 1528 seine unterdrückte und geheim gehaltene Lehre von Neuem geltend zu machen gesucht, und in Ostfriesland wie in der Schweiz wirklich geltend gemacht. Auffallend ist nur, daß er später nie wieder seine Ansicht in derselben oder in ausgebildeterer Gestalt hat geltend zu machen gesucht, und sich um den Abendmahlsstreit nicht weiter bekümmert zu haben scheint. Vielleicht war er des Streites darüber müde geworden; darum ist aber auch seine Ansicht in ihrer Eigenthümlichkeit nicht weiter aufgegriffen worden, und ohne eingreifenden Einfluß auf die Kirchenlehre — auch in der reformirten Kirche — geblieben. Daß Zwingli's und Carlstadt's Ansicht keinen Zusammenhang gehabt haben, ist aus Zwingli's Epistola ad Alberum bekannt, wo er Carlstadt's Meinung, „wenn er sie recht verstehe", zwar nicht ver-

wirft, aber hinzufügt: „seine Worte kommen nicht auf das, was die Sache verlange".

Resultat.

Fassen wir nun Carlstadt's Abendmahlslehre und das Resultat der Darstellung derselben noch einmal in kurzer Uebersicht zusammen.

1) Carlstadt war anfangs in der Abendmahlslehre mit Luther nicht uneins.

2) Während der Trennung beider Männer läuterte Carlstadt von seinem Glaubensgrundsatze aus, nach der positiven Richtschnur der heiligen Schrift, seine bisherige Abendmahlslehre von allen unbiblischen Zusätzen (1521—1524).

3) Die Geltendmachung derselben im Cultus veranlaßte Luther's entschiedene Opposition dagegen und ihre Unterdrückung in der lutherischen Kirche (1522—1524).

4) Die Mißbräuche beim Abendmahle im Gottesdienste, wie in der Lehre und in der Praxis der Gläubigen, drangen Carlstadt zu einer heftigen, maßlosen Opposition gegen die lutherische Praxis und Theorie, bevor sich diese selbst völlig festgestellt hatte (1524).

5) Carlstadt verwarf nun 1524 die Trans- und Consubstantiation, die Adoration, die Elevation, jede reale Gegenwart, jede eigenthümliche (sacramentliche) Wirksamkeit und Mittheilung des Leibes und Blutes Christi, und das Abendmahl ward ihm eine nicht absolut, sondern nur relativ nothwendige, sinnbildliche Handlung zum Gedächtnisse des Leibes und Blutes Christi für die Gläubigen, zu der wir den Glauben schon hinzubringen müssen und durch die wir eigentlich nichts empfangen, was wir nicht schon haben.

6) Diese Ausdeutung des heiligen Abendmahles ging bei ihm nicht aus Unglauben oder Zweifelsucht hervor,

war auch nicht durch fremde Autorität bei ihm hervorgerufen, sondern ward vielmehr durch einseitige Polemik gegen den Mißbrauch veranlaßt, und gründete sich auf ein tief innerliches, wahrhaft gläubiges, echt reales Erfassen, Ergreifen und Aneignen des alleinigen Verdienstes Christi im Tode für uns, wobei das Abendmahl als etwas Aeußerliches und relativ nicht Nothwendiges erscheinen mußte.

7) Denn die Quintessenz seiner Lehre ist: Der für uns gegebene Leib Christi, das für uns vergossene Blut ist der Grund der Sündenvergebung, nicht der — nicht einmal real vorhandene — Leib und Blut Christi im Sacrament.

8) Dieß von den paulinischen Worten aus erweisend, die zwingli'sche Aushülfe mit „bedeutet" nicht kennend und nicht ahnend, verfiel er auf abentheuerliche Auslegung der Einsetzungsworte und brachte hierdurch, wie durch seine Schroffheit und Heftigkeit überhaupt, seine ganze Lehre in Mißcredit.

9) Carlstadt's Lehre war wesentlich reformirt und antilutherisch; ganz unkirchlich, aber nicht unchristlich, daher wohl gefährlich, aber nicht verderblich. In ihrer Negation unbiblisch, irrig und verletzend, in ihrer Position echt biblisch, wahr und erbaulich, aber weder dogmatisch noch speculativ gehörig durchgebildet und vollendet. Er hat in ihr allein Gottes Ehre gesucht und seine Ehre dabei freudig auf's Spiel gesetzt.

3.

Ueber die von Justinus dem Märtyrer gebrauchten Evangelien; in beständiger Rücksicht auf die Abhandlung des Herrn Dr. Credner über diesen Gegenstand in dem ersten Bande der Beiträge zur Einleitung in die biblischen Schriften.

Von
E. Bindemann,
Licentiaten der Theologie und Privatdocenten bei der theologischen Facultät zu Greifswald.

Bei der immer wieder von neuem bekämpften Echtheit des Evangeliums Johannis war mir der Gedanke lebendig geworden, dieses Evangelium des Geistes, von welchem ich mich in dem Versuch eigner Auslegung innigst überzeugt hatte, daß sein Verfasser an der Brust des Gottessohnes geruht haben müsse, gegen seine Gegner in Schutz zu nehmen, seine Echtheit durch wiederholte Durcharbeitung und durch Mittheilung meiner Untersuchungen und meines Nachdenkens über dasselbe vielleicht manchem seiner Gegner nahe zu bringen. Indem ich, zu diesem Zwecke die kirchlichen Beglaubigungszeugnisse für das johanneische Evangelium zu sammeln beschäftigt, bei Justinus dem Märtyrer länger verweilte, hielt ich es für nothwendig, mich mit den Ansichten Credner's über die von dem Justinus gebrauchten Evangelien genau bekannt zu machen, weil ich mich erinnerte, daß jener scharfsinnige Gelehrte auf eine bemerkungswerthe Weise Beziehungen auf das johanneische Evangelium in Justinus Werken nicht anerkenne. Nach einigem Eindringen

in den ersten Band der Beiträge wurde mein Blick von dem Evangelium des Johannes im engern Sinne abgezogen und überhaupt auf die Ermittlung der Evangelien, welche Justinus gebraucht haben möchte, und in welchem Verhältnisse er dieselben gebraucht haben möchte, hingewandt, indem ich Credner's Meinung von dem vorherrschenden Gebrauche des petrinischen Evangeliums in Justinus Werken zu beurtheilen suchte. Diese aus meinem früheren Plane sich entwickelnde allgemeinere Untersuchung war auch für jenen Plan von Wichtigkeit; denn eben deßhalb erkennt ja Credner sonst angenommene Beziehungen auf das Evangelium Johannis in Justinus Werken nicht an, weil dieselben aus dem Evangelium des Petrus oder doch, — wie etwa die Logoslehre des Justinus —, aus einer andern pseudopetrinischen Schrift abzuleiten seyen, welche letztere Annahme aber wiederum durch Credner's Ansicht von dem petrinischen Evangelium bedingt ist. Und ferner würde die Bemerkung des Justinus, in welcher vielmals eine Hindeutung auf das Evangelium des Johannes gefunden ist, daß nämlich die Evangelien zum Theile von Aposteln verfaßt wären, die beste Kraft ihres Zeugnisses verlieren, wenn sich Credner's Schlüsse über das petrinische Evangelium bewährten. Zugleich aber lag mir daran, mich zu überzeugen, ob Justinus die synoptischen Evangelien fast gar nicht oder vielleicht gar nicht benutzt habe. Wie dem Evangelium des Johannes so auch den synoptischen Evangelien wünschte ich das wichtige Zeugniß eines der frühesten Kirchenlehrer, der zwischen den apostolischen Vätern und den Vätern des sinkenden und ausgehenden zweiten Jahrhunderts fast vereinsamt dastehend zu uns redet, in möglichst weitem Umfange zu erhalten und den Bedenklichkeiten vorzubeugen, welche sich in Betreff unserer Evangelien erst dann ergeben, wenn Credner's Meinung, daß Justinus ebionitisch-christlicher Geistesrichtung gewesen sey, als unhalt-

bar erkannt ist und dann noch dasjenige, was sich Crednern über das petrinische Evangelium aus Justinus Werken ergeben hat, unwiderlegt bleibt. Meine Untersuchung hat zu dem Ziele geführt, welches ich wünschte, und ich hoffe, daß die Mittheilung derselben für die geschichtliche Beurtheilung der Evangelien nicht ohne Förderung seyn, daß sie im Gegensatze zu der Ansicht Credner's die ältere Ansicht von dem herrschenden Gebrauche der kanonischen Evangelien in Justinus Werken aufs Neue befestigen werde. Was in der folgenden Abhandlung hauptsächlich gegen Credner geltend gemacht wird, daß sich das Verhältniß der evangelischen Stellen in Justinus Werken zu unserem Evangelientexte durch die Annahme, Justinus habe gewöhnlich aus dem Gedächtnisse ungenau seine evangelischen Stellen angeführt, erklären lasse, ist zwar öfters allgemeinhin jenem Gelehrten erwidert worden, aber wie Credner bei seinen Untersuchungen diese Annahme voraussetzte und ihre jedenfalls nur sehr beschränkte Anwendbarkeit durch genaue Vergleichung der evangelischen Stellen bei Justinus mit dem Evangelientexte, zum Theile auch mit einander und mit Parallelstellen in apokryphischen Schriften, gegensätzlich aber zu ihr den herrschenden Gebrauch des petrinischen Evangeliums in Justinus Werken erwiesen zu haben überzeugt ist, so kann auch seine Abhandlung nicht anders widerlegt werden, als vermittelst eines gleich genauen Verfahrens, durch die Erörterung, daß die herkömmliche Weise, die evangelischen Stellen bei Justinus auf die kanonischen Evangelien zurückzuführen, noch immer unerschüttert ihre Berechtigung behalte. Denn Credner's Ansicht ist nicht aus so losen Fäden der Vermuthungen zusammengesetzt, daß dieselben, indem man sie kaum mit dem Nachdenken berührte, auseinander gingen, sondern sie lösen sich nur auf in einer anhaltenden, auf die allgemeinen innern Erfahrungen von den Gesetzen

und Einflüssen, wodurch sich die ungenauen Erinnerungen im Verhältnisse zu dem, was erinnert werden sollte, bestimmen und wiederholen, gerichteten Betrachtung und durch eine Reihe geschichtlicher Untersuchungen, mehrentheils, um jene allgemeinen Erfahrungen an geeigneten Beispielen zu bewähren.

Nach einem flüchtigen Blicke auf die vor Credner über den hier zu erörternden Gegenstand angestellten Untersuchungen, werde ich zunächst mich bemühen, einen Abriß von Credner's Abhandlung über denselben zu entwerfen.

Die Frage, aus welcher Quelle oder aus welchen Quellen die evangelischen Citate in Justinus Werken abzuleiten seyen, gehört zu den geschichtlichen Fragen, in deren Beantwortung sich die Vermuthungsgabe der neuern Theologen bis zur Erschöpfung entwickelt hat. Lange Jahrhunderte, da noch alle Zweifel an der Echtheit unserer Evangelien, welche jetzt sich drängen, dem Glauben an das, was die Väter als schriftliche wahrhafte apostolische Kunde von dem Leben des Herrn überliefert hatten und was als die rechte Geistesspeise unmittelbar angeeignet wurde, tief verborgen waren, und die kanonischen Evangelien in der Schätzung der Kirchenlehrer gleich hohen, herrlichen Bäumen aus den sie umrankenden nichtkanonischen Evangelien emporragten, veranlaßten die evangelischen Stellen in Justinus Werken, so weit diese gelesen wurden, zu keiner Untersuchung und forschenden Vergleichung mit den Evangelien der Kirche. Die anerkannte Kirchlichkeit des Justinus und die fast durchgängige Uebereinstimmung seiner evangelischen Stellen mit dem Inhalte der kanonischen Evangelien genügten, daß sein Evangeliengebrauch unverdächtigt blieb, und hätte man auch die Bevorzugung eines unkanonischen Evangeliums in seinen Werken wahrzunehmen geglaubt, so würde dieß nicht eine solche Aufmerksamkeit

und wiederholte Erwägung gefunden haben, als in dem letzten Jahrhunderte, da die Aufmerksamkeit auf das Verhältniß des Justinus zu unsern Evangelien das Bestreben, die Echtheit der Evangelien unabhängig von der entschiedenen Stimme der Kirche zu erforschen, in sich schloß, und dieses wieder die Ahnung des Zweifels an der Ueberlieferung, — da man, als nun über den Evangeliengebrauch des Justinus eine Meinung um die andere wetteifernd beliebt ward, in dem Hange, etwas Neues vorzubringen, wenigstens eine Richtung betreten hatte, auf welcher eine gegensätzliche Kritik gegen die Evangelien sich entwickeln konnte und die kanonischen Evangelien auf einen gleichern Boden mit den nichtkanonischen herabzog.

Sehr vorsichtig ward zuerst, als man entdeckte, daß Justinus aus der Geschichte des Herrn einiges in unsern Evangelien Nichtbemerkte angeführt habe, auf den Gebrauch eines apokryphischen Evangeliums durch den alten Kirchenlehrer hingewiesen, indem der vorherrschende Gebrauch der kanonischen Evangelien in dessen Werken festgehalten wurde. Nachdem aber auch in denjenigen evangelischen Stellen des Justinus, deren Inhalt mit den kanonischen Evangelien übereinstimmte, die oftmalige Wortabweichung von dem Evangelientexte und die öfters vermittelnde Stellung des Justinus zu den Berichten unserer Evangelien, im Grunde nur des ersten und dritten Evangeliums, erwogen war, so wurde von einem Theile der Untersuchenden der Gebrauch der kanonischen Evangelien in den Werken des Justinus verneint, und an jener Stelle nach einzelnen oberflächlichen Wahrnehmungen bald das evangelium secundum Hebraeos, bald das evangelium secundum Apostolos gesetzt, und als nun die Meinung von dem Urevangelium sich verbreitete und man unsere Evangelien als ein glücklich geborgenes Gut aus dem Untergange beliebig vieler Urevangelien

oder Bearbeitungen des Urevangeliums anzusehen sich gewöhnte, so lag es nahe, bei dem Justinus noch die Trümmer eines sonst verschollenen Urevangeliums oder einer sonst verlorenen Bearbeitung von dem Urevangelium zu entdecken. Andere aber, welchen es bedenklich war, dem Justinus die kanonischen Evangelien so fern zu stellen, besonders da auch die Oberflächlichkeit der Gründe, nach welchen man dem Justinus bald dieß oder jenes apokryphische Evangelium statt der kanonischen Evangelien an die Hand gab, sich ihnen nicht verbarg, faßten das mittlere Verhältniß mancher evangelischen Stellen bei Justinus zu einander parallelen Berichten unserer Evangelien ins Auge und schlossen, daß Justinus eine Evangelienharmonie gebraucht haben müsse, eine Ansicht, welche in der Abänderung, es sey die justinische Evangelienharmonie die Mischung eines kanonischen Evangeliums und des Hebräerevangeliums gewesen, wieder der entgegenstehenden Meinung angenähert wurde und sich überhaupt weniger Beifall als diese erwarb; es auch nicht konnte, wenn man sich nur einigermaßen verdeutlichen wollte, welche Wahrnehmungen man in den Werken des Justinus gemacht haben müsse, um darauf den Schluß von der Evangelienharmonie mit einiger Sicherheit zu gründen, daß mehr erfordert werde als an verschiedenen Orten eine Beziehung auf dieß oder jenes kanonische Evangelium und öfters eine gewisse Textesmischung aus den Berichten des Matthäus und Lukas, indem dann doch gewöhnlich die Grundbeziehung auf Eins der beiden Evangelien nicht zu verkennen ist, und der Text des andern auf dem Grunde des ersteren nur flüchtig sich abschattet.

Aber auch die andere begünstigtere Ansicht verlor in diesem Jahrhunderte mehr und mehr ihren Beifall, vorzüglich seit Winer a) die Frage von Neuem erörtert hatte.

a) In einem Programme vom Jahre 1819.

Im Gegensatze gegen jene Behauptungen, welche zu ihrem besten Grunde eine oder zwei unbedeutende Uebereinkommenheiten in den evangelischen Stellen des Justinus mit dem Evangelium der Hebräer hatten, erwog man wiederum nachdenklich die vielen wesentlichen Uebereinstimmungen derselben Stellen mit den kanonischen Evangelien; im Gegensatze gegen die von einem bestimmtern geschichtlichen Zeugnisse ganz verlassene Annahme, daß Justinus ein sonst verschollenes Urevangelium oder bearbeitetes Urevangelium gebraucht habe, erkannte man unausweichlicher, wie mißlich nach den Erklärungen ältester Kirchenväter über den frühen ausschließlichen Kirchengebrauch unserer Evangelien es sey, dem Justinus den Gebrauch der kanonischen Evangelien abzusprechen; im Gegensatze endlich gegen die Versicherung, daß der Text der evangelischen Stellen bei Justinus der Text dieses oder jenes beliebten Evangeliums, welches man nie gesehen hatte, gewesen sey, wollte man sich überzeugen, ob denn das leichte und einfache Mittel, die evangelischen Bruchstücke in Justinus Werken als freie Anführungen des Gedächtnisses aus den kanonischen Evangelien abzuleiten, wirklich erfolglos ausgeschöpft wäre. Und es bewies sich nicht erfolglos, sondern kräftig; die Ueberzeugung von dem herrschenden Gebrauche kanonischer Evangelien in Justinus Werken machte sich von Neuem geltend; über die wenigen Stellen, welche nicht auf unsere Evangelien zurückgeführt werden konnten und vorhin öfters die Entwickelung der Meinungen über die Evangelienbenutzung des Justinus bestimmt hatten, wurde als über Unwesentliches das Urtheil zurückgehalten, mochten dieselben aus einem apokryphischen Evangelium oder aus der mündlichen Ueberlieferung vom Justinus aufgenommen seyn.

Da trat Credner mit seiner eigenthümlichen und jetzt hier darzustellenden Ansicht hervor.

Einer höchst unüberlegten und dennoch zu verschie-

denen Malen gemachten Annahme sich entgegenstellend, geht Credner davon aus, daß „die Apomnemoneumata der Apostel", welche Justinus gewöhnlich als die Quelle seiner evangelischen Citate angibt, nicht Eine Schrift gewesen wären, sondern mehrere Schriften umfaßt hätten, weil Justinus an einem Orte bemerke, daß die Apomnemoneumata der Apostel „Evangelien" genannt würden, und verschiedene Verfasser derselben, nämlich theils Apostel, theils Apostelbegleiter andeute. Aber diese Apostel und Apostelbegleiter könnten nicht ohne Weiteres als die Verfasser der kanonischen Evangelien bestimmt und also die Apomnemoneumata der Apostel nicht ohne Weiteres für die kanonischen Evangelien geachtet werden. Denn noch manche alte Evangelien würden uns als angeblich von apostolischen Verfassern herrührend bekannt gemacht. Zwar habe die Kirche in der Folge diese Evangelien als apokryphisch verworfen, aber es sey nur ein Vorurtheil, schon zur Zeit des Justinus die Aussichtung und Kanonisirung unserer Evangelien als vollendet zu denken und deßhalb den Justinus auf den ausschließlichen Gebrauch derselben einzuschränken. Im Gegentheile dürfe man aus der gewöhnlichen Bezeichnung der Evangelien als Apomnemoneumata — niedergeschriebene Erinnerungen — der Apostel und der gelegentlichen Bemerkung des Justinus, daß durch dieselben vollständiger Bericht (τὰ πάντα) von dem Leben des Herrn gegeben worden, den Schluß ableiten, daß unsere vier Evangelien zur Zeit des Justinus noch nicht ausschließend zum Kirchengebrauche ausersehen waren und namentlich Justinus sich gewiß nicht auf sie als auf evangelische Urkunden beschränkte und an eine göttliche Eingebung der Evangelien, welche ihn allenfalls auf den Gebrauch der vier Evangelien hätte einschränken mögen, nicht dachte. Denn nur so lange, als der Evangelienkanon, mithin der Begriff göttlich eingegebener evan-

gelischer Schriften nicht abgeschlossen war, habe für die Evangelien eine Benennung gebraucht werden können, welche an deren Entstehung nach den gewöhnlichen Bildungsgesetzen menschlicher Ueberlieferungen erinnerte, und wie hätte Justinus, in der Ueberzeugung, daß in schriftlichen Darstellungen ein vollständiger Ausdruck von Christi Leben und Wirken enthalten wäre, für dieselben nicht ein weiteres Gebiet annehmen sollen, als das eingeschränkte der vier Evangelien, welche selbst in ihrer Gesammtheit ein lückenhafter Bericht von Christo blieben, wie aber hätte er auch, indem er die evangelischen Urkunden nicht in den vier Evangelien beschlossen dachte, indem er überhaupt die damals bekannt gewordenen Evangelien als Urkunden von Christo benutzte, — denn nur alle zusammen konnten ihm einen vollständigen Ausdruck von Christi Leben und Wirken zu gewähren scheinen —, wie hätte er die Vorstellung von der göttlichen Eingebung der Evangelien hegen mögen! Er hätte dann alle ihm bekannten Evangelien als göttlich eingegebene betrachten müssen, und dieß war einem nachdenkenden Manne, welchem sich die öfteren Widersprüche zwischen den einzelnen Evangelien nicht verbergen konnten, unmöglich; denn die Annahme göttlicher Eingebung nur in Betreff einiger hätte eine ausschließende Bevorzugung eben dieser bedingt und wäre also mit des Justinus Ueberzeugung von der Vollständigkeit der schriftlichen evangelischen Ueberlieferung unvereinbar. Aber Justinus konnte auch nach seinen Vorstellungen von den Merkmalen göttlicher Eingebung den Inspirationsbegriff nicht auf neutestamentlich-evangelische Schriften ausdehnen. Göttliche Eingebung an Menschen war dem Justinus lediglich ein Erfaßtwerden des menschlichen Geistes von dem göttlichen Geiste, durch kein Erfassen des menschlichen Geistes sich bedingend, in der Weissagung, dem unmittelbaren Anhauche göttlicher Kraft, sich vorzüglich offenbarend, und kam deß-

halb, außer den Büchern des alten Testamentes, von den neutestamentlichen Schriften nur der Offenbarung des Johannes als einem prophetischen Buche zu. Dem alten Testamente war sie durchgehends eigen; denn dieses wurde vom Justinus als Eine große Allegorie, mithin Weissagung des neuen Testamentes bis in dessen einzelnste Züge angesehen und gedeutet, und überdieß fand nach der Meinung des Justinus eine durch menschliche Geistesthätigkeit bedingte Mittheilung göttlicher Wahrheiten bei den Verfassern des alten Testamentes nicht statt; denn erst durch den menschgewordenen Logos, weil in demselben die Offenbarung Gottes vermenschlicht war, ward der Mensch zum selbstthätigen Aufnehmen der Offenbarung befähigt. Deßhalb werden auch die Ausdrücke, mit welchen Justinus öfters alttestamentliche Stellen unmittelbar auf Gott oder den göttlichen Geist zurückführt, bei der Anführung neutestamentlicher Stellen von ihm nicht angewendet, es wird sogar für die neutestamentlichen Ueberlieferungen nicht ihrer selbst wegen Glauben von ihm gefordert, sondern nachdem sie sich an dem Prüfsteine der alttestamentlichen Weissagung bewährt haben, von dem unmittelbaren göttlichen Worte bedürfe das vermittelte göttliche Wort der Bezeugung, daß es nicht von einem unlautern Einflusse der menschlichen Selbstthätigkeit berührt sey.

Durch die Erörterung dieser Bemerkungen glaubt Credner jenen schnell bereiten Schluß, daß die Apomnemoneumata der Apostel nichts Anderes als unsere Evangelien gewesen seyen, als vorschnell zurückgewiesen und dagegen die Anforderung geltend gemacht zu haben, durch nachhaltigere Gründe als durch die später entwickelte, aber für den Justinus und die Kirche seiner Zeit ungeschichtliche Vorstellung von der kanonischen Abgeschlossenheit der vier Evangelien die vom Justinus gekannten und gebrauchten evangelischen Urkunden zu bestimmen.

In der Bemerkung des Justinus, daß die Apomnemoneumata theils von Aposteln, theils von Apostelbegleitern verfaßt worden, findet dann auch Credner wenigstens unser zweites und drittes Evangelium bestimmt angedeutet, weil wegen der unverkennbaren Bezugnahme auf Luk. 1, 3 a) die Apostelbegleiter im Sinne des Justinus näher als Apostelschüler bestimmt werden müßten, uns aber außer dem zweiten und dritten Evangelium von keinen durch Apostelschüler zusammengestellten Evangelien Kunde geblieben sey. Außerdem habe Justinus unter die Apomnemoneumata der Apostel ein Evangelium des Petrus gerechnet, laut den Worten (Dial. c. Tryph.): *καὶ τὸ εἰπεῖν· μετωνομακέναι αὐτὸν Πέτρον ἕνα τῶν ἀποστόλων (καὶ γεγράφθαι ἐν τοῖς ἀπομνημονεύμασιν αὐτοῦ γεγενημένον καὶ τοῦτο μετὰ τοῦ καὶ ἄλλους δύο ἀδελφοὺς υἱοὺς Ζεβεδαίου ὄντας μετωνομακέναι ὀνόματι τοῦ Βοανεργές, ὅ ἐστιν υἱοὶ βροντῆς), σημαντικὸν ἦν τὸν αὐτὸν ἐκεῖνον εἶναι, δι' οὗ καὶ τὸ ἐπώνυμον Ἰακὼβ τῷ Ἰσραὴλ ἐπικληθέντι ἐδόθη.* Auf die Frage aber, welche Evangelien außer den erwähnten Justinus etwa in die Apomnemoneumata der Apostel einbegriffen und in welchem Verhältnisse er die verschiedenen Evangelien gebraucht habe, lasse sich nur noch aus der Vergleichung und Prüfung der einzelnen evangelischen Stellen in des Justinus Werken eine Antwort erwarten. Aus der Vergleichung nun und Untersuchung der einzelnen Stellen ergibt sich Crednern, daß der Gebrauch des johanneischen Evangeliums vom Justinus sich nicht verbürge, wenn man auch nach anderweitigen kirchlichen Zeugnissen voraussetzen möge, daß es dem Justinus nicht

---

a) Die betreffenden Worte des Justinus sind nämlich diese (Dial. c. Tr.): *ἐν γὰρ τοῖς ἀπομνημονεύμασιν, ἅ φημι ὑπὸ τῶν ἀποστόλων αὐτοῦ καὶ τῶν ἐκείνοις παρακολουθησάντων συντετάχθαι.*

unbekannt gewesen sey; aus dem Evangelium des Matthäus indessen habe er Eine Stelle gewiß entlehnt, nämlich die Worte: *τότε συνῆκαν οἱ μαθηταὶ, ὅτι περὶ Ἰωάννου τοῦ βαπτιστοῦ εἶπεν αὐτοῖς* (nachdem der Herr Johannes den Täufer als den von den Propheten verkündeten Elias, welcher dem Heilande den Weg bereiten werde, bezeichnet hatte). Aber obgleich sich die Bekanntschaft des Justinus mit unsern drei ersten kanonischen Evangelien aus seinen Werken nachweisen lasse, so habe er sich doch gewöhnlich eines andern, von der Kirche an uns nicht überlieferten Evangeliums bedient, und fast alle evangelische Stellen in seinen Schriften, mit sicherer Ausnahme allein jener Worte aus dem Matthäus, aus diesem Evangelium entlehnt. Für diese Behauptung hat Credner folgende Gründe:

Es sey im Ganzen wohl deutlich, daß Justinus frei aus dem Gedächtnisse die evangelischen Stellen angeführt habe — der Grund, wodurch diejenigen, welche den herrschenden Gebrauch kanonischer Evangelien in Justinus Werken vertheidigen, die Textesabweichungen erklären —, aber in manchen Citaten erscheine rücksichtlich unserer Evangelien der Text so zusammengezogen und aus verschiedenen evangelischen Stellen gemischt, daß man dieß wohl unseren Tagen, den jetzigen in einander mengenden excerpirenden Bücherschreibern, nicht aber einem Manne der ältesten christlichen Zeit gemäß finden könne. Ferner lasse sich von manchen evangelischen Stellen des Justinus auf das bestimmteste nachweisen, daß ihre Quelle eine andere als unsere Evangelien sey.

Erstens könnten aus unseren Evangelien nicht solche Stellen geflossen seyn, deren Text, von jenen abweichend, in Schriftwerken, welche vom Justinus durchaus unabhängig waren, wörtlich genau wiederkehrte, am wenigsten, wenn wir wüßten, daß ihnen in jenen Schriften andere Quellen unterlagen. Nun aber stimmten zwei von

dem kanonischen Evangelientexte abweichende Stellen des Justinus mit Anführungen der Markosier aus einem apokryphischen Evangelium überein, und drei andere von unsern Evangelien sich ebenso entfernende Stellen mit evangelischen Stellen der Clementiner, in welchen der herrschende Gebrauch eines nichtkanonischen Evangeliums erweislich sey. Außer den drei Hauptstellen macht Credner noch einige Male auf eigenthümliches Zusammentreffen des Justinus mit den Clementinen in evangelischen Stellen aufmerksam a).

Zweitens könnten solche evangelische Citate des Justinus, welche, an getrennten Orten seiner Werke wiederholt, dieselben bemerkenswerthen Textesabweichungen von den kanonischen Evangelien darstellten, nicht aus unsern Evangelien entnommen seyn, weil die Gleichmäßigkeit der Abweichungen nicht auf einen Zufall des Gedächtnisses zurückgeführt werden dürfe, sondern auf einen entsprechenden Ausdruck der schriftlichen Quelle zurückgeführt werden müsse. Mehrere evangelische Stellen des Justinus werden aus diesem Grunde von Credner unsern Evangelien abgesprochen. An solchen mehrmals vom Justinus wiederholten Stellen, welche sich durch unbedeutende gegenseitige Abweichungen als freie Anführungen aus dem Gedächtnisse anzeigten, im Wesentlichen aber denselben Text ausprägten, bemerkt Credner, könne man lernen, daß man in der Annahme, die Textesabweichungen der evangelischen Stellen bei Justinus von den kanonischen Evangelien seyen durch freies Anführen aus dem Gedächtnisse bedingt, sich ein Maaß stellen müsse, daß man durch diese Annahme allerdings unbedeutendere Abweichungen beseitigen, nicht aber ein buntes Durcheinanderwerfen des Textes aus verschiedenen Evangelien erklären könne.

a) Das Genauere unten bei der Widerlegung.

Oefters, erinnert Credner, beweise auch in evangelischen Stellen des Justinus, wie fern derselbe von dem ausschließenden Gebrauche späterer kanonischer Evangelien gewesen sey, der von unsern Evangelien abweichende Inhalt, indem theils Einzelnheiten zur und aus der Geschichte des Herrn und Aussprüche desselben, von welchen die Evangelien schwiegen, berichtet, theils andere dergleichen Einzelnheiten, in unsern Evangelien angegeben, übergangen, und in der Voraussetzung, daß Justinus sich auf unsere Evangelien bezog, auf unerklärliche Weise übergangen würden, und der stillschweigende Widerspruch sogar zum offenen Widerspruche sich schärfte. Justinus erzähle uns, daß der Geburtsort des Joseph Bethlehem war, Jesus in einer Höhle geboren wurde, seiner menschlichen Herkunft nach durch die Maria von David abstammte, Zimmermannsarbeit, Joche und Pflüge verfertigte, daß bei der Taufe, als Jesus in den Jordan hinabgestiegen war, eine Feuererscheinung auf dem Strome sich zeigte und nach dem Wiederemporsteigen Jesu die Himmelsstimme auch diese Worte sprach: heute habe ich dich gezeuget! Dieser Ausspruch der Stimme sowohl als die Feuererscheinung werde auch in dem sogenannten Evangelium καθ' Ἑβραίους erwähnt, letztere auch in der Praedicatio Pauli. Die Einwendung, es möchten jene in den kanonischen Evangelien nicht vorkommenden Einzelnheiten dem Justinus aus der mündlichen Ueberlieferung zugekommen seyn, wird nach Credner theils durch die Wahrnehmung beseitigt, daß sich Justinus bei einigen jener Angaben ausdrücklich auf die Apomnemoneumata berufe, theils durch die von einer neben der schriftlichen evangelischen Ueberlieferung einhergehenden mündlichen evangelischen Ueberlieferung sich lossagende Erklärung Justin's.

Zwei Stellen hebt Credner hervor, welche durch Verschweigung kanonisch-evangelischer Angaben ihren

nichtkanonischen Ursprung anzeigten. Daß Jesus in dem Garten des Oelberges im Todeszagen ἱδρὼς ὡσεὶ θρόμβοι vergossen habe, erwähne Justinus gleich dem Evangelium des Lukas, aber er übergehe das denkwürdige αἵματος dieses Evangeliums. Dieß könne nicht in einem Gedächtnißfehler, sondern nur in dem benutzten Evangelium seinen Grund gehabt haben. Merkwürdiger noch sey die zweite Stelle. In dieser werde vom Justinus gesagt, daß in der Nacht des Verraths Keiner, auch nicht Einer zum Beistande des Herrn aufgestanden sey a), da doch unsere vier Evangelien der kühnen That des Petrus erwähnten. Unmöglich könnte Justinus hiervon abgesehen haben, wäre nicht in dem Evangelium, auf welches er sich bei dem letzten Apomnemoneuma bezog, jener denkwürdige Zug aus der Geschichte des Petrus übergangen gewesen.

Ein offener Widerspruch gegen den beschränkenden Bericht des ersten kanonischen Evangeliums soll endlich z. B. die Angabe des Justinus seyn, daß Herodes befohlen habe: πάντας ἁπλῶς τοὺς παῖδας τοὺς ἐν Βηθλεὲμ — — ἀναιρεθῆναι.

Weil Justinus in diesen verschiedenen Fällen seine evangelischen Citate nicht aus kanonischen Evangelien entlehnt habe, so erklärt Credner um so leichter die meisten noch übrigen Stellen, mit allein sicherer Ausnahme der wenigen bemerkten Worte aus dem Matthäus, für nichtkanonischen Ursprungs, da, abgesehen von einigen für sich nichts beweisenden Gründen, in der Voraussetzung, es wären die Stellen aus unsern Evangelien abgeleitet, eine so durchgreifende Textesänderung — Verkürzung und Verschmelzung — angenommen werden müßte, daß sie gegen den Geist und die Gewohnheit des christlichen Alterthums und gegen den Maßstab der

a) Dial. c. Tr.: οὐδεὶς γὰρ οὐδὲ μέχρις ἑνὸς ἀνθρώπου βοηθεῖν αὐτῷ ὡς ἀναμαρτήτῳ βοηθὸς ὑπῆρχε.

vom Justinus wiederholten evangelischen Stellen wäre. Und zwar liege den Stellen im Ganzen Ein Evangelium zum Grunde, wegen ihres im Ganzen gleichen Verhältnisses zu den kanonischen Evangelien, indem besonders deutlich ihre Mischung aus dem Texte des Matthäus und Lukas hervortrete, wegen der in ihnen unverkennbaren Eigenthümlichkeit, am Ende einer für sich stehenden Rede den Hauptgedanken derselben mit kurzen Worten zu wieholen, und wegen mancher einzelnen Spracheigenthümlichkeiten, des wiederholt gebrauchten ἅμα, der Ausdrücke καινὸν ποιεῖν, βασιλεία τῶν οὐρανῶν, ἐπὶ τῷ ὀνόματι αὐτοῦ u. s. w.

Eine nähere Bestimmung des Evangeliums lasse sich nun theils aus der christlichen Richtung des Justinus überhaupt, theils aus einzelnen besondern Merkmalen gewinnen.

Justinus scheine zwar zu Anfang des Dialogs mit dem Tryphon die Geschichte seiner Bekehrung zu erzählen, daß er in seiner Jugend längere Zeit vergebens bei verschiedenen philosophischen Lehrern die Erkenntniß der Wahrheit gesucht und endlich in der platonischen Philosophie zu finden gemeint habe, aber einstmals, am Meere einsam wandelnd, von einem ehrwürdigen, zuvor nie gesehenen Greise auf die Schwäche seiner derzeitigen Ueberzeugung, auf die Wahrheit und unwiderlegliche Bestätigung des Christenthums aufmerksam gemacht und darauf durch eigenes Forschen in den heiligen Schriften dem Christenthume zugeführt worden sey; indessen sehe diese Erzählung einem Phantasiestücke zur Verzierung des Dialogs zu ähnlich, um Glauben zu verdienen. In seinem Geburtsorte, dem alten Sichem Samarias, habe Justinus wohl frühzeitig das Christenthum von dort verbreiteten Judenchristen kennen gelernt, vielleicht aber, weil damals schon die Judenchristen von dem größern Verbande der Kirche, welcher die eigenthümlich paulinische Lehre

in sich aufgenommen hatte, den Ketzern beigezählt wurden, die Grundlegung seiner christlichen Ueberzeugung durch jene erdichtete Bekehrungsgeschichte im Dialoge mit dem Tryphon zu verdecken gesucht; dennoch blicke aus seinen Schriften sein Zusammenhang mit den Judenchristen hervor. Er, der eine eigene Schrift gegen die Ketzereien seiner Zeit geschrieben, sich ausdrücklich von jedem Verkehre mit Ketzern losgesagt und das Aergste bei ihnen für möglich gehalten, habe doch die Judenchristen für wahre Christen anerkannt und, was die meisten katholischen nicht thaten, in Verkehr mit ihnen gestanden, er urtheile sogar milde über diejenigen Judenchristen, welche Jesu übernatürliche Erzeugung leugneten. Für eine Hinneigung zu den Judenchristen müsse es ferner gelten, daß Justinus über den Apostel Paulus und dessen Schriften das strengste Stillschweigen beobachte, ja sich sogar durch eine Aeußerung über den Genuß des Opferfleisches und diejenigen, welche über den Genuß desselben freisinnig dächten, eigentlich ganz von dem Apostel Paulus lossage. Ebionitisch seyen des Justinus Ansichten von der Taufe, seine Dämonologie, seine Art, das alte Testament zu gebrauchen, sein auffallender Chiliasmus, u. s. w. a). Man könne auf Grund dieser Erscheinungen des jüdisch-christlichen Geistes nichts Weiteres zugeben, als daß Justinus zwischen dem Judenchristenthum und der katholischen Kirche eine vermittelnde Stellung eingenommen habe.

Auf die Frage nach dem von ihm vorzugsweise gebrauchten Evangelium lasse sich also mit Rücksicht auf seine christliche Geistesrichtung die vorläufige Antwort geben, daß es ein Evangelium der Judenchristen gewesen sey, daß Justinus, ungeachtet seines freundlichen Verhältnisses zur katholischen Kirche, doch, gleich seinem

a) Das Ausführlichere unten.

Landsmanne und Zeitgenossen Hegesippus, das Evangelium der Kirchenpartei, aus welcher er hervorgegangen war und an welcher er durch einzelne Ansichten stets festgewurzelt blieb, beibehalten habe.

Die nächste Bestimmung endlich des Evangeliums gewinnt Credner aus folgenden Schlüssen: Wir ersehen ausdrücklich, daß Justinus ein Evangelium des Petrus benutzte. Justinus erwähnt aus demselben, wie dem Simon der Name Petrus und den Söhnen des Zebedäus der Name Boanerges von Christo beigelegt sey. Denn das Evangelium des Markus, in welchem dasselbe berichtet und welches von alten Kirchenlehrern wohl als Evangelium des Petrus betrachtet wird, kann nicht vom Justinus gemeint seyn, weil ein angebliches Evangelium des Petrus in den ersten Jahrhunderten wirklich vorhanden war und vom Justinus, der den nachherigen schroffen Unterschied der kanonischen und apokryphischen nicht kannte, zur Vervollständigung der evangelischen Geschichte zugezogen werden mußte. Erst nachdem das geradezu unter dem Namen des Petrus bekannte Evangelium von der Kirche verworfen war, konnte das Evangelium des Markus als das petrinische Evangelium sich geltend machen; vielleicht wurde es zum Ersatze des verworfenen Petrusevangeliums als dessen besserer Stellvertreter in den Kanon aufgenommen. Auf das Evangelium des Petrus verweist auch der vom Justinus erwähnte Ausspruch Christi, daß man diejenigen, welche nur den Leib tödten könnten, nicht fürchten solle; denn mit denselben Textesabweichungen von unsern Evangelien, aber nach ausdrücklicher Hervorhebung des Petrus ist derselbe in dem zweiten Briefe des Clemens Romanus berichtet a). Es war natürlich, daß Justinus diesem

a) Eine zweite, die Logoslehre enthaltende Stelle, in welcher Credner dieselbe Beziehung findet, übergehe ich, weil diese zweite Stelle nur den Gebrauch der Praedicatio Petri durch den Justinus beweisen könnte.

Evangelium vorzugsweise in demjenigen folgte, was den Petrus persönlich betraf. Nun erklärt sich das auffallende Schweigen des Justinus von dem Versuche des Petrus, in der Nacht des Verraths den Herrn zu vertheidigen. In dem petrinischen Evangelium war jene That des Petrus, weil sie des Charakters desselben unwürdig schien, unerwähnt geblieben. Also die sichere, wiederholte Spur eines bestimmten, vom Justinus gebrauchten apokryphischen Evangeliums, aus welchem wahrscheinlich — wegen des schon hier eingreifenden allgemeinen Textesverhältnisses zwischen den evangelischen Stellen des Justinus und den kanonischen Evangelien — die Mehrzahl der übrigen neutestamentlichen Angaben vom Justinus entlehnt wurde.

Auf denselben Punkt der Entwickelung gelangt man, wenn man von den Uebereinstimmungen in den evangelischen Stellen des Justinus mit einem Evangelium der Markosier ausgeht. Nach dem Irenäus waren die Markosier reich an apokryphischen Schriften. Daß sich unter diesen das Evangelium des Petrus befand, ergibt sich aus einigen vom Eusebius aufbewahrten Worten des Serapion, der um's Jahr 190 Bischof zu Antiochien in Syrien war. Auf einer Visitationsreise in seinem Kirchensprengel wurde dem Serapion von einem „Markianos" in Begleitung Anderer ein Evangelium übergeben, und das Verlangen, es lesen zu dürfen, ausgesprochen. Serapion erlaubte es, ohne es genauer zu untersuchen. Er faßte keinen Verdacht auf Irrlehren der Männer. Aber nachher erfuhr er, welcher Secte der Markianos angehört habe, erfuhr auch, daß das Evangelium des Petrus bei den Sprößlingen der Doketen in Ansehen stehe und von den Doketen gebraucht sey; er ließ es sich geben, ging es sorgfältig durch, und fand sich bewogen, seine frühere Verwilligung zurückzunehmen; zwar enthielt das Evangelium mehrentheils das reine Wort des Hei-

landes, aber mit einigen Beisätzen. Nun frage sich, sagt Credner, die Bedeutung des Wortes Markianos; Markianos könne ein Eigenname, aber auch ein Parteiname seyn, einen Anhänger des Gnostikers Markus bezeichnen. Das alsdann ausdrucksvolle Hervortreten des Artikels begünstige diese Auffassung. Zwar werde jene gnostische Partei sonst mit andern Ableitungen von dem Namen Markus benannt, indessen sey Markianos ganz nach der Analogie anderer Parteinamen und auch in einer Stelle des Justinus als Parteiname gebraucht. Also hätten auch die Markosier das Evangelium des Petrus als evangelische Urkunde gebraucht, und nicht allein dürfe man vermuthen, daß jene beiden mit einem markosischen Evangelium übereinstimmenden evangelischen Stellen vom Justinus gerade aus dem Evangelium des Petrus entnommen wurden, sondern erkenne auch aus der Beschreibung des Serapion von dem Evangelium des Petrus, daß dieses kein anderes als das vom Justinus gewöhnlich gebrauchte Evangelium war. So ganz eigne die Beschreibung des Serapion demselben. Habe es doch meistentheils denselben Inhalt mit den kanonischen Evangelien gehabt, jedoch einige Zusätze, und den Doketismus begünstigt. Zur Begründung der letzten Behauptung verweist Credner darauf, daß in Justin's Evangelium der Todesschweiß Jesu im Garten am Oelberge nicht als ein blutähnlicher bezeichnet sey.

Eine Bestätigung dieses Ergebnisses sollen wir gewinnen, wenn wir von der Wahrnehmung ausgehen, daß Justinus mehrere Male das Evangelium der Clementinen benutzte. Denn, schließt Credner, die ebionitischen Clementinen geben nächst dem Jakobus, dem Bruder des Herrn, dem Petrus das höchste apostolische Ansehen; seine Thaten und Predigten werden berichtet. Man darf vermuthen, daß die evangelischen Stellen der Clementinen und also auch die übereinstimmenden Stellen in den Werken des Justinus aus dem Evangelium des Petrus

entlehnt sind. Aber noch mehr, die Gesammtuntersuchung der evangelischen Bruchstücke in den Clementinen und Vergleichung derselben mit den kanonischen Evangelien beweise, daß auch die meisten übrigen evangelischen Stellen des Justinus dem Evangelium der Clementinen angehörten, oder daß Justinus und der Verfasser der Clementinen ein und dasselbe Evangelium als vorzüglichste evangelische Urkunde gebrauchten. Und daß nun der Vermuthung, dieses Evangelium sey kein anderes als das petrinische, das Siegel der Bestätigung aufgedrückt werde, sage uns Theodoret, es hätten die Nazoräer das sogenannte Evangelium des Petrus gebraucht. Nämlich die Nazoräer, wie sich aus Theodoret's Bericht von ihrer Lehre ergebe, seyen dieselbe Partei gewesen, welcher der Verfasser der Clementinen angehörte.

Nach dem Gesagten mußte Credner die Bestimmung des justinischen Evangeliums für hinlänglich sicher halten, der weitere Blick aber auf die übrigen Nachrichten, welche uns von den Evangelien der Judenchristen geworden sind, scheint ihm das Gefundene auf's Neue zu bekräftigen und über die verworrenen Ansichten, welche uns von der schriftlichen evangelischen Ueberlieferung bei den Judenchristen geblieben sind, ein neues Licht zu werfen, statt der Verworrenheit Einheit, statt Willkür Gesetz der Entwickelung zu bringen. Ich fasse seine Forschungen wie bisher im Auszuge zusammen.

Die in den Clementinen dargestellte christliche Partei finden wir wieder in den Ebioniten, welche uns Epiphanius beschreibt. Unter mehreren Schriften, welche bei diesen in Ansehen standen, erwähnt er auch ihres Evangeliums. Es werde das Evangelium von den Ebioniten selbst *κατ' Ἑβραίους* oder *Ἑβραϊκόν* genannt, sey aber das Evangelium des Matthäus. Dies letztere war nicht erst des Epiphanius, sondern eine schon länger außerhalb der Ebioniten von ihrem Evangelium verbreitete

Meinung, wie es Epiphanius in folgenden Worten: ἐν τῷ γὰρ παρ' αὐτοῖς εὐαγγελίῳ κατὰ Ματθαῖον ὀνομαζομένῳ, bestimmt andeutet. Zu beachten ist es aber, daß nicht die Ebioniten ihr Evangelium für das Evangelium des Matthäus hielten — sonst wäre dieß dem aufgefundenen Evangelium des Petrus ungünstig —, aber auch καθ' Ἑβραίους oder Ἑβραϊκὸν kann nicht die eigentliche Benennung des Evangeliums gewesen seyn — diese Benennung könnte ebenfalls das gewonnene Resultat von dem Evangelium des Petrus verdächtigen; — denn καθ' Ἑβραίους würde entweder die Bestimmung des Evangeliums für Judenchristen oder seine Abfassung nach dem Berichte von Judenchristen, Ἑβραϊκὸν aber seine Sprache bezeichnen. Keiner dieser Ausdrücke eignete sich zur ursprünglichen Ueberschrift eines Evangeliums, vielmehr wurden beide von Männern der katholischen Kirche eingeführt, ein Evangelium der Judenchristen zu benennen, was ihnen nur aus unvollständigen Nachrichten und Bruchstücken bekannt war. Auch Epiphanius, wie sich in der Prüfung der von ihm angeblich mitgetheilten Bruchstücke aus dem Evangelium κ. Ἑ. — abgesehen hier von anderen Gründen auch — aus dem Grunde ergibt, daß in den Bruchstücken einigemal Apostel redend eingeführt sind, hatte das Evangelium selbst nicht zu Händen, sondern eine andere ebionitische Schrift, ähnlich den Clementinen, und sah dort vorkommende evangelische Stellen als Worte des Evangeliums an, was dann auch wohl im Ganzen sich so verhielt. Aber Epiphanius hatte denn doch die Benennungen εὐαγγέλιον καθ' Ἑβραίους und Ἑβραϊκὸν nur von Hörensagen, nicht selbst als Ueberschriften des Evangeliums gefunden, und sollten auch wirklich Judenchristen von jenen Gebrauch gemacht haben, so thaten sie es nur im Verkehre mit katholischen Christen aus Anbequemung an die Ausdrucksweise derselben. Welches aber war denn der eigentliche ursprüngliche Name des Evangeliums? In der Erzählung von der Taufe des Herrn

stimmte der Bericht des justinischen Evangeliums, einigemal von den kanonischen Evangelien abweichend, mit dem Evangelium der Ebioniten überein. Die hierdurch angeregte Vermuthung, ob nicht beide Evangelien vielleicht ein und dasselbe waren, wird zur Gewißheit, wenn man die Textesbeschaffenheit der Bruchstücke aus dem ebionitischen Evangelium genau erwägt. Es hat nämlich der Text im Ganzen dieselbe Beschaffenheit wie der evangelische Text bei Justinus und den Clementinen, dasselbe Schwanken zwischen Matthäus und Lukas, nur erscheint er einigemal ebionitischen Ansichten zufolge geändert. Im Grunde war also das Evangelium der Ebioniten, von welchem Epiphanius Nachricht gibt, einerlei mit dem Evangelium des Justinus und der Clementinen. Auf dasselbe Evangelium verweist die ähnliche Textesgestalt der Bruchstücke, welche, dem angeblichen Evangelium καθ' Ἑβραίους oder iuxta Apostolos — denn auch so wurde es mißverständlich benannt — angehörend, überdieß aus den Werken alter Kirchenlehrer zusammengelesen werden können.

Demnach gewinnt Credner aus seiner ganzen, von den evangelischen Stellen bei Justinus ausgehenden Untersuchung dieses Ergebniß: Ein Evangelium war bei den jüdisch-christlichen und — darf ich hinzusetzen — auch bei einigen gnostischen Abzweigungen der ältesten Kirche im größten Ansehn, das Evangelium des Petrus; es wurde vom Justinus vorzüglich gebraucht; es liegt den evangelischen Stellen in den Clementinen zu Grunde; es ist in den Stellen wiederzuerkennen, welche aus dem Evangelium καθ' Ἑβραίους oder iuxta Apostolos a) geflossen seyn sollen. Aber ein Evangelium mit der eigent-

a) Die Benennung Ἑβραϊκόν, welche allerdings auch fast gar nicht hervortritt, läßt Credner, seine Untersuchungen zusammenfassend, unberücksichtigt.

lichen Benennung καθ' Ἑβραίους gab es nicht, ebensowenig ein evangelium iuxta Apostolos. Die erstere Benennung bildete sich, indem die Kirchenväter solche evangelische Stellen in Schriften der Judenchristen, welche sich mit den kanonischen Evangelien nicht ausgleichen ließen, so weit sie konnten, auf ihre Quelle zurückführten, es sey eine evangelische Ueberlieferung nach den Angaben der Hebräer oder Judenchristen. Die eigentliche Benennung des Evangeliums blieb mit dem Evangelium selbst den Kirchenlehrern meistens unbekannt. Die Bezeichnung evangelium iuxta Apostolos entstand, indem Kirchenlehrer in jüdisch-christlichen Schriften, wie z. B. den Clementinen, solche evangelische Stellen, in welchen die Apostel selbstredend eingeführt worden, als unmittelbar einem Evangelium angehörend betrachteten. Dann lag die Bezeichnung evangelium iuxta Apostolos am nächsten. Die eigentliche Benennung des Evangeliums καθ' Ἑβραίους und iuxta Apostolos war Evangelium des Petrus. Wie sich aber dieses Evangelium in Bruchstücken aus verschiedenen Zeiten und im Besitze verschiedener jüdisch-christlicher und anderer von der kirchlichen Richtschnur abweichenden Parteien zeigt, so sind auch Aenderungen, welche es unter den verschiedenen Verhältnissen erlitt, nicht zu verkennen. Denn insonderheit die Judenchristen kannten das Bedürfniß göttlich eingegebener Evangelien nicht, denn sie waren theils Chiliasten und fast blinde Verehrer des alten Testaments, theils speculative Theosophen. Die ersteren wurden durch ihre Erwartung der baldigen Wiederkunft Christi und auch, als sie diese Erwartung auf eine fernere Zeit hinausschieben mußten, durch ihre Ehrfurcht vor dem alten Testamente, in welchem sie die Fülle der Wahrheit enthalten glaubten, an der Ausbildung des Inspirationsbegriffes für neutestamentliche Schriften gehindert; die letzteren hatten Befriedigung in ihren theosophischen Geheimlehren, zu deren Gunsten sie selbst auf

die Bücher des alten Testamentes eine sehr durchgreifende Kritik anwandten; nur das von Jesus ausgesprochene Sittengesetz hatte in ihren Augen die höchste Bedeutung, nicht die Geschichte seines Lebens. Wozu denn durch den Glauben der Inspiration in ihren Worten geheiligte Evangelien? Es hatte also wegen Mangelung des Inspirationsbegriffes der evangelische Text bei den Judenchristen keine unverletzbare Heiligkeit, sondern nach den Veränderungen, welchen die mündliche Ueberlieferung im Laufe der Zeit unterliegt, und je nach der Besonderung der Judenchristen in Parteien oder Andersgestaltung ihrer Parteien wurde auch ihr Evangelium geändert. Am ursprünglichsten liegt das petrinische Evangelium in den Werken des Justinus vor.

Endlich gewinnt Credner eine Bestätigung dessen, was sich ihm über das Evangelium des Justinus ergeben hatte, aus der Untersuchung über das Diatessaron, Tatian's Evangelienschrift, welche auf den ersten Anblick jenem Ergebniß ungünstig scheint, weil es sich erwarten ließe, daß Tatian, Justinus anhänglicher Schüler, nicht das von seinem Lehrer vorzugsweise gebrauchte Evangelium aufgegeben haben werde, und doch die alten Kirchenlehrer das von ihm verbreitete Evangelium als eine Harmonie der vier kanonischen Evangelien betrachteten. So zuerst Eusebius in den Worten: *ὁ Τατιανός, συνάφειάν τινα καὶ συναγωγὴν οὐκ οἶδ' ὅπως τῶν εὐαγγελίων συνθείς, τὸ διὰ τεσσάρων τοῦτο προσωνόμασεν.* Aber Eusebius, sagt Credner, habe dieses Evangelium des Tatianus, wie aus dem *οὐκ οἶδ' ὅπως* deutlich sey, nicht aus eigener Ansicht gekannt, er berichte nur Ueberliefertes, und es könne also auch die Angabe, daß Tatian selbst dieses Evangelium verfaßt und *διὰ τεσσάρων* genannt habe, von keinem Gewichte seyn, sobald ihr durch Aussagen, welche sich auf eigene Einsicht der Schrift gründeten, widersprochen werde. Epiphanius kannte ebenfalls

nur das Gerücht, daß Tatian Verfasser des Evangeliums sey. Theodoret fand in seinem Kirchensprengel das Evangelium sehr verbreitet, nicht allein bei den Anhängern des Tatian, sondern auch bei Katholischen, welche, ohne ketzerische Bestrebungen in dem Buche zu ahnen, dasselbe als eine bequeme Zusammenstellung der vier Evangelien gebrauchten. Theodoret vermißte bei Durchgehung der Schrift die Genealogien und alle Stellen, welche darauf hinwiesen, daß der Herr dem Fleische nach von David abstamme. Er zog mehr als zweihundert Exemplare des Diatessaron ein, unterdrückte sie und führte statt ihrer die kanonischen Evangelien ein. Theodoret's Urtheil, meint Credner, sey freilich etwas kurz gerathen, indessen verstatte uns auch das Wenige ein eigenes Urtheil über das Evangelium. Habe doch Theodoret gerade so von Tatian's angeblicher Schrift geurtheilt als Neuere von dem Evangelium des Justinus; auch dieß erscheine gewissermaßen als eine Harmonie unserer vier Evangelien; auch in diesem würden die von Matthäus und Lukas mitgetheilten Geschlechtsregister und Beziehungen auf die davidische Abkunft Christi dem Fleische nach vermißt. Warum hätte Tatianus ein Evangelium gerade des Inhaltes wie das Evangelium des Justinus erst anfertigen sollen, und nicht vielmehr das von seinem Lehrer empfangene Evangelium beibehalten? Zwar scheine dieser Ansicht die Bemerkung des syrischen Schriftstellers Dionysius Bar-Salibi in der letzten Hälfte des 12. Jahrhunderts entgegenzutreten, daß Ephräm einen Commentar über das Diatessaron des Tatianus geschrieben habe und dasselbe mit dem johanneischen: „im Anfange war das Wort" beginne. Aber die Unrichtigkeit der Bemerkung sey schon deßhalb zu vermuthen, weil ja der rechtgläubige gelehrte Ephräm nicht über ein ketzerisches Machwerk einen Commentar geschrieben haben werde. Ferner sey es auffallend, daß Dionysius unmittelbar auf die

Erwähnung des ephrämischen Commentars und des tatianischen Diatessarons hinzufüge, es habe auch ein gewisser Elias aus Salama das Diatessaron des Ammonius aufgesucht, aber nicht erhalten können. Man müsse also vermuthen, daß entweder Dionysius das Diatessaron des Tatianus und des Ammonius verwechselt, oder den Tatian eben für den Ammonius gehalten habe. Die letztere Vermuthung lasse sich aber zur Gewißheit erheben; denn auch Ebed-Jesu — gegen Ende des 13. und im Anfange des 14. Jahrhunderts — erkläre gradezu den Ammonius für den Tatian. Uebrigens sey die Evangelienharmonie, welche beide syrische Schriftsteller im Auge gehabt hätten, auch nicht das Diatessaron des Ammonius gewesen, denn auch dieses habe nach dem Eusebius nicht mit den Eingangsworten des johanneischen Evangeliums begonnen, sondern vielleicht jenes Diatessaron, welches, noch jetzt in einigen alten Uebersetzungen vorhanden, bald dem Tatian, bald dem Ammonius beigelegt werde. Endlich, nach Wegräumung der Hindernisse, diene es der Einerleiheit des tatianischen Diatessarons und des justinischen Evangeliums zur Bestätigung, daß jenes, wie Epiphanius angebe, von Einigen das Evangelium *καθ' Ἑβραίους* genannt werde. Dieses Urtheil konnte sich nur auf eigene Ansicht gründen, und das von manchen alten Kirchenlehrern so wunderlich benannte *εὐαγγέλιον καθ' Ἑβραίους* was war es anders als das Evangelium des Petrus.

Erwägen wir nun in apologetischer Rücksicht unserer Evangelien dieß Ergebniß über Justinus Evangeliengebrauch, so scheint dasselbe wenig bedenklich. Es soll ja dadurch bewiesen werden, daß Justinus die drei ersten kanonischen Evangelien als apostolische Urkunden anerkannte; es wird eingeräumt, daß er auch wohl mit dem Evangelium des Johannes bekannt gewesen sey, und daß er demungeachtet einem nichtkanonischen Evangelium den Vorzug gab, scheint in seinem Verhältnisse zu den Judenchristen

begründet, ohne ein nachtheiliges Licht auf unsere Evangelien zu werfen. Aber zuvörderst wird doch für das Evangelium des Johannes nicht das Geringste gewonnen, und dem Skepticismus dürften die Zeugnisse für die drei übrigen Evangelien wenig ausmachen. Nachdem Credner keinen Anstoß gefunden hat, so manche Stellen des Justinus, die fast wörtlich mit Stellen des Matthäus und Lukas zusammenstimmen, und auch wörtliche Uebereinkommenheiten mit diesen aus dem Evangelium des Petrus abzuleiten, kann man nur ein willkürliches Belieben ersehen, wenn gerade die Worte: τότε συνῆκαν οἱ μαθηταί, ὅτι περὶ Ἰωάννου τοῦ βαπτιστοῦ εἶπεν αὐτοῖς, aus dem Evangelium des Matthäus genommen seyn sollen, als ob die evangelische Ueberlieferung, welche so oft in verschiedenen, nicht unmittelbar von einander abhängigen Evangelien in wörtlicher Gleichmäßigkeit sich darstellt, nicht auch an dieser Stelle verschiedener Evangelien sich gleichmäßig wiederholt haben könnte. Weit ungünstiger ist aber das Ergebniß für unsere Evangelien, wenn sich nun die unbefangene Untersuchung gestehen muß, daß sich eine sektirerische Abweichung von der Kirchenlehre, eine jüdisch-christliche Richtung vom Justinus nicht nachweisen lasse. Die Gründe Credner's dafür, so sicher sie auch in kurzer Anführung klingen, zeigen sich doch bei näherer Prüfung haltlos, wie sogleich dargestellt werden soll.

Es ist wohl klar, daß, wenn auch in Sichem mehrere Judenchristen wohnten, daraus noch nichts über Justin's Bekanntschaft mit ihnen und ihrem Christenthume gefolgert werden kann. Es wäre immer Mangel an Wahrheitsliebe, wenn Justinus seine geistige Entwickelung nach ästhetischer Eingebung seiner Phantasie dargestellt hätte, noch gehässiger, wenn sich der Wunsch hinzudrängte, dadurch die Abhängigkeit seiner christlichen Bildung von der Christenpartei, welcher er noch innerlich angehörte, äußerlich zu verdecken. Seine Erzählung im

Dialoge enthält auch an sich nichts Unwahrscheinliches; man braucht nur die Confessionen des Augustinus zu vergleichen. In seinen Werken zeigt Justinus, daß er mit den verschiedenen damals verbreiteten philosophischen Systemen bekannt war, und an sich läge der Gedanke schon nahe, daß Justinus, nach Wahrheit bei verschiedenen Lehrern suchend, seine philosophischen Kenntnisse sich erworben habe.

Justin's Aeußerungen über die Judenchristen beweisen für seine angeblich jüdisch-christliche Richtung nichts, sondern sie deuten auf das Gegentheil, daß Abweichung von dem größern kirchlichen Verbande und Zusammenhang mit der jüdisch-christlichen Partei bei ihm nicht stattfand. Nachdem nämlich Justinus den Trypho und seine Begleiter sehr eindringlich ermahnt hatte, daß sie den einzigen Weg des Heils, Erkenntniß Christi, Eintritt durch die Taufe in seine Gemeinschaft, und alsdann ein unsträfliches Leben nicht versäumen möchten, sonst werde auch an ihnen jenes Wort der Schrift sich erfüllen, wenn gleich Noah, Hiob und Daniel ihre Söhne und Töchter zurückforderten, würde es ihnen nicht gegeben werden, bittet Trypho um die Beantwortung der Frage, ob diejenigen, welche ohne die Berufung zu Christo treu in den Geboten des Moses gewandelt hätten, gerettet werden könnten. Justinus bejaht es, weil das mosaische Gesetz außer den Ceremonialsatzungen auch die Gebote der ewigen göttlichen Gerechtigkeit kund gemacht hätte, wer also in diesen gewandelt, sey angenehm vor Gott. Darauf fragt Trypho weiter, wenn aber auch jetzt Einige die mosaischen Satzungen beobachteten, dabei aber auf Jesus den Gekreuzigten ihr Vertrauen setzten, in ihm den Christ Gottes erkennten, welchem das Gericht über Alle und das ewige Reich gegeben sey, ob auch diese selig werden möchten. Justinus zeigt nun dem Trypho zunächst, daß

es gegenwärtig unmöglich sey, die mosaischen Satzungen genau zu beobachten, daß auch dieselben erst wegen des jüdischen Volkes Herzenshärtigkeit gegeben, die Väter aber des alten Bundes bis auf Moses ohne die Satzungen gerechtfertigt seyen. Als aber Tryphon seine Frage abgeändert also wiederholt: Wenn Jemand auch diesem allen beistimmend und Christo im Gehorsam thätigen Glauben weihend, dennoch auch die mosaischen Satzungen zu beobachten strebte, wird dieser gerettet werden? so antwortet Justinus bejahend, doch mit der Einschränkung, daß ein Solcher nicht den Heidenchristen, welche ohne des Gesetzes Werke selig zu werden hofften, die Seligkeit abspreche und sie nicht zu sich hinüberziehen wolle. Auf welchen andern Standtpunkt als auf den kirchlichen, echt apostolisch-paulinischen, von jeder Parteilichkeit fernen Standpunkt weist der Zusammenhang dieser Stelle hin? Daß Christus die Frommen des alten Bundes, wenn sie auch die Stimme des menschgewordenen Logos nicht vernahmen, in sein Reich aufnehmen werde, ist stets Kirchenlehre gewesen. In dem Sinne, in welchem Justinus Judenchristen, welche gegen die Heidenchristen brüderlich gesinnt wären, als Brüder in Christo und Miterben derselben Verheißungen anerkannte, hat der Apostel der Heiden jene als Brüder erkannt. Das Urtheil des weit spätern fanatischen Epiphanius über die Judenchristen, welches Credner beibringt, um aus der Vergleichung desselben seine Meinung von einem unkirchlichen Zusammenhange des Justinus mit den Judenchristen zu bewähren, kann unmöglich einen Maßstab für den Justinus, den milden, von apostolischem Geiste durchhauchten Justinus abgeben. Aber indem Justinus sich milde über die Judenchristen äußert, bezeugt er ja von sich die Gesinnung der christlichen Freiheit, welche der Apostel Paulus der Kirche erwarb. Credner bezieht sich, um den Zusammenhang des Justinus mit den Judenchristen nachzuweisen,

noch auf eine gelinde Aeußerung desselben auch über solche Judenchristen, welche die übernatürliche Zeugung Christi in Abrede stellten. Des Justinus Worte: *εἰσίν τινὲς ἀπὸ τοῦ ὑμετέρου γένους ὁμολογοῦντες αὐτὸν Χριστὸν εἶναι ἄνθρωπον ἐξ ἀνθρώπων γενόμενον ἀποφαινόμενοι· οἷς οὐ συντίθεμαι οὐδ' ἂν πλεῖστοι ταὐτὰ δοξάσαντες εἴποιεν.* Aber erstens sagt sich Justinus von dieser jüdisch-christlichen Meinung los, und daß er es in einer milden Weise thut, war seinem milden Geiste gemäß. Denn milde gesinnt war Justinus; dieß beweist der Gesammteindruck aus seinen Schriften, dieß seine milde Ansicht sogar von dem Heidenthume, daß auch das Heidenthum der Einwirkung des Logos nicht beraubt gewesen sey und manche Heiden durch die Erleuchtung des Logos Gemeinschaft mit Christo hätten. Die einzelnen Bemerkungen Credner's, welche auf eine schroffe, verdammungssüchtige Richtung des Justinus gegen die Ketzer hinweisen sollen, sind ohne Gewicht. Justinus habe ein Buch gegen den Marcion und ein anderes gegen alle Ketzereien seiner Zeit geschrieben. Aber es ist eben die Frage, ob in einem fanatischen Geiste. Er schrieb auch gegen die Juden, aber würdevoll, ohne leidenschaftliche Ausfälle. Er nennt allerdings die Lehren mancher Gnostiker, der Marcioniten, Valentinianer, Basilidianer, Saturninianer und Anderer gottlos und lästerlich, und daß keine Gemeinschaft der Kirche mit diesen Irrlehrern bestände, aber diese Aeußerung zeugt nur von Entschiedenheit des Denkens und der Gesinnung, die mit echter Milde vereinigt seyn muß, und hat ihr Vorbild an dem Apostel Paulus. Es bedarf auch wohl kaum der Hindeutung, daß der Gnosticismus in theoretischer und praktischer Beziehung der Kirche ferner stand als die jüdisch-christliche Richtung, selbst wenn das göttliche Wesen in Christo verkannt wurde. Denn ganz geleugnet wurde es doch auch von den Judenchristen nicht; nur

in Hinsicht der Persönlichkeit desselben vor seiner Verbindung mit Jesu und der Zeit und Weise dieser Verbindung waren sie zum Theile mit der Kirche uneins. Das Urtheil der Kirchenlehrer über die Gnostiker mußte also schärfer als über die Judaisten seyn. Justin's Besonnenheit und Freiheit von Verketzerungssucht zeigt sich übrigens auch deutlich in seinen Aeußerungen über die verirrtesten Ketzer. In der zweiten Apologie a) gedenkt er der Gerüchte, welche von dem ruchlosen Leben der Ketzer in Umlauf waren, aber mit der Bemerkung, daß er keinen gewissen Grund der Gerüchte kenne. Mit dieser Bemerkung sind des Epiphanius Abschilderungen von dem Leben der Häretiker zusammenzuhalten, und der große Charakterunterschied des Justinus und Epiphanius wird nicht bezweifelt werden.

Daß Justinus den Paulus nicht namentlich erwähnt, nicht wörtlich aus seinen Schriften citirt, kann sich der, welcher mit Justin's Schriften bekannt ist und in denselben öftere namentliche Erwähnung einzelner Apostel und wörtliche Citate aus den allgemein anerkannten katholischen Briefen gesucht hat, gewiß füglicher auf andere Weise als aus judaistischem Vorurtheile des Justinus gegen den Heidenapostel erklären. Und wie leicht läßt sich der Vorwurf zurückweisen, als sage sich Justinus durch eine Aeußerung über den Genuß des Opferfleisches eigentlich ganz von dem Paulus los. Justinus hatte gesagt, die Christen, welche aus den Heiden gläubig geworden seyen, stürben lieber, ehe denn sie den Götzen dienten und Götzenopferfleisch verzehrten. Hierauf wendet Tryphon ein, er habe gehört, daß Viele, die sich Christen nennten und Christen genannt würden, Götzenopferfleisch äßen

---

a) S. 70. Es ist nämlich für diese Abhandlung folgende Ausgabe des Justinus benutzt: Sancti patris nostri Iustini philosophi et martyris opera. Editio nova iuxta Parisinam anni 1636. Coloniae anno 1686. fol.

und keinen Schaden davon zu nehmen versicherten. Justinus erwidert, solche seyen keine wahren Christen, ob sie gleich Jesum den Christus und Herrn nennten, und er spricht sich dann — was schon bemerkt worden ist — schärfer gegen einige gnostische Parteien aus, woran sich zeigt, daß er die starken Geister, welche beim Genusse des Opferfleisches kein Bedenken hatten, unter diesen sich dachte. Credner verweist nun auf 1 Kor. 10, 25. und die folgenden Verse, mit welcher Stelle Justinus in Widerspruch trete. Paulus lehrt hier, die Christen sollten beim Fleischeinkauf auf den bestimmten öffentlichen Plätzen nicht ängstlich forschen, ob sich unter dem Fleische auch Stücke eines Götzenopfers befänden, weil diese Aengstlichkeit ihnen Anlaß werden könnte, ihr Gewissen zu verwirren; sie sollten in dem Gedanken, daß die Erde und Alles von der Erde des Herrn sey, sich über ängstliche Bedenken bei dieser unbewußten Möglichkeit des Opferfleischgenusses erheben. Ebenso, wenn sie von einem Heiden zu Tische geladen würden, sollten sie das Vorgesetzte essen, ohne ängstliche Nachfrage und ohne Beunruhigung, ob sich Götzenopfer darunter befinde, um ihr Gewissen nicht zu verwirren. Keiner dieser beiden Fälle, in welchen Paulus den Genuß des Opferfleisches für unschädlich erklärt, paßt zu den Worten des Justinus. Auch Justinus war der innigsten Ueberzeugung, daß die Erde und Alles von der Erde des Herrn sey; auch er möchte wohl in diesen Fällen die Kraftlosigkeit der Dämonen gegen denjenigen, welcher einfältigen Sinnes in der Kraft des Herrn gewaffnet sey, behauptet haben. Justinus äußert seinen Abscheu gegen die Frechheit, welche in absichtlichem Genusse des Opferfleisches — was als Huldigung der Götzen angesehen werden durfte — einen Ruhm setzen wollte. Hierin konnte er sich aber gerade auf Worte des Apostels berufen, z. B. auf 1 Kor. 10, 14., wo der Apostel den unschicklichen Genuß des Gö-

zenopfers Götzendienst nennt, und auf V. 19, wo er sagt, daß die Christen durch solchen vermeintlich starkgeistischen Genuß des Götzenopfers in die Gemeinschaft der Dämonen kämen, denen das Götzenopfer gebracht würde. Es ist also eine Abweichung des Justinus von dem Apostel Paulus in Ansehung des Götzenopfers unnachweislich.

Justin's Ansichten von der Taufe seyen ebionitisch, schließt Credner aus Vergleichung der Clementinen. Aber wenn hier wie dort die durch die Taufe bedingte innere Umwandlung des Menschen Wiedergeburt genannt, wenn hier wie dort das Fasten unter den erforderlichen Vorbereitungen auf das heilige Sacrament genannt wird, was müssen wir eigenthümlich Ebionitisches beim Justinus erkennen? Die Benennung und der Begriff ἀναγέννησις konnte doch auch wohl gleicherweise in der katholischen Kirche vorhanden seyn, und ebenso das der heiligen Handlung vorangehende Fasten? Weßhalb muß denn absolute Verschiedenheit in der kirchlichen und der jüdisch-christlichen Feier des Sacramentes angenommen werden?

Der Beweis, daß die Dämonologie des Justinus ebionitisch sey, wird von Credner wiederum aus den Clementinen hergenommen. Aber bei mehreren alten Kirchenschriftstellern wiederholt sich die Dämonologie nach denselben Grundansichten. Von der Erzählung der Genesis Kap. 6., daß die Kinder Gottes mit den Töchtern der Menschen Kinder erzeugt hätten und diese Gewaltige auf Erden geworden wären, wird ausgegangen. Die hier genannten Kinder Gottes waren eine Classe von Engeln, denen Gott die Beaufsichtigung der Erde anvertraut hatte. Aus Begierde zu den Töchtern der Menschen verloren sie ihre höhere Natur; sie und die abgeschiedenen Seelen ihrer Kinder, welche durch die Sündfluth vertilgt wurden, bilden die Dämonen. Es wurde ihnen von Gott noch eine gewisse beherrschende Ein-

wirkung auf die von der Sünde ergriffenen Menschen verstattet — nach dem Gesetze der göttlichen Gerechtigkeit, wonach, wer Böses thut, unter die Macht des Bösen tritt —, aber es wurde auch von Gott das Werk der Erlösung, die endliche völlige Zerstörung der in Gottes Schöpfung eingreifenden dämonischen Macht durch Christum vorbereitet und in der Sendung des Heilandes verwirklicht. Die Dämonen thun nun Alles, was in ihren Kräften steht, um die Menschen tiefer in ihre Gewalt zu ziehen, dadurch ihrer Sinnlichkeit, welche sie nur durch Vermittelung der Menschen befriedigen können, zu fröhnen und den göttlichen Plan der Erlösung zu zerstören. Ihr Werk und ihre Lust sind die heidnischen Gottesdienste. Diese Grundansichten erscheinen bei verschiedenen alten Kirchenlehrern nur mit unwesentlichen Verschiedenheiten ausgebildet, und in Rücksicht solcher unwesentlichen Verschiedenheiten trennt sich die clementinische Dämonenlehre weiter von der Lehre des Justinus als z. B. von der Lehre des Athenagoras oder Tertullian. Beide letztern Kirchenlehrer sagen in Uebereinstimmung mit den Clementinen, daß die geglaubten heidnischen Volksgötter ursprünglich Menschen gewesen seyen: die Dämonen sind hinter der Vorspiegelung dieser Volksgötter verborgen, empfangen die Opferspenden der Menschen und wirken in den Götterbildern. Nach dem Justinus sind die Dämonen unmittelbarer Gegenstand der heidnischen Götterverehrung, aus ihrer Eingebung sind großentheils Götternamen — und Erzählungen ohne den Grund wirklicher Geschichte gebildet. Die Clementinen geben auch die Ursache zu dem Abfalle der Dämonen wunderlicher Weise dahin an, die über die Erde gesetzten Engel hätten voll Schmerz und Zorn über das böse Thun und Treiben der Menschen menschliche Leiber angenommen, um, als Menschen unter den Menschen wandelnd, die Menschen durch ein heiliges Leben ihrer Sünde

zu überführen und zu bestrafen. Aber mit Aneignung des menschlichen Leibes ward ihnen auch die fleischliche Lust zu eigen; daher ihr Fall. Nach dem Justinus war die schon erwachte Begierde die Veranlassung, daß die Engel den Menschen sich leiblich zu nähern suchten. Ueberhaupt ist die clementinische Dämonologie weit phantastischer als die des Justinus ausgebildet.

Ebionitisch wäre Justin's Art, das alte Testament zu gebrauchen? Er betrachtet das alte Testament als eine Weissagung auf Christum, sucht in demselben das Leben Christi als vorbildlich bezeichnet nachzuweisen, oft durch allegorische Deutung, hält die Weissagung des alten Testamentes für das stärkste, unüberwindlichste Bollwerk der Wahrheit gegen jede Falschheit der Irrlehre, hat die Ueberzeugung, daß in dem alten Testamente Gottes Wort niedergeschrieben sey; aber dieses Alles ist ja nicht ebionitisch, sondern altkirchlich. Bei allen ältesten Apologeten, die doch wahrlich nicht Judenchristen waren, — den Namen als Parteinamen betrachtet — finden sich gleiche Aeußerungen über das alte Testament und gleicher Gebrauch desselben. Dieß bedarf für Alle, welche sich mit den ältesten Kirchenschriften bekannt gemacht haben, nicht der geringsten Nachweisung.

Auch der Chiliasmus war, wie bekannt genug ist, bis gegen das Ende des zweiten Jahrhunderts keine eigenthümliche Vorstellung der jüdisch-christlichen Partei, sondern Vorstellung der meisten Kirchenlehrer, und dürfte darum, wie ihn auch Justinus an einer Stelle so ansehen mag a), als ein zur völligen Rechtgläubigkeit ge-

a) Dial. c. Tr. p. 307: ἐγὼ δὲ καὶ εἴ τινές εἰσιν ὀρθογνώμονες κατὰ πάντα χριστιανοὶ καὶ σαρκὸς ἀνάστασιν γενήσεσθαι ἐπιστάμεθα, καὶ χίλια ἔτη ἐν Ἱερουσαλὴμ οἰκοδομηθείσῃ καὶ πλατυνθείσῃ οἱ προφῆται Ἰεζεκιὴλ καὶ Ἡσαΐας καὶ οἱ ἄλλοι ὁμολογοῦσιν. Gewiß bezieht sich, wie sich aus der Satzverbindung ergibt, das ὀρθογνώμονες vorzugsweise auf die Lehre von der Auferstehung.

hörendes Merkmal in jener ältesten Zeit der Kirche betrachtet werden. Weil aber doch schon ein kleinerer Theil der katholischen Christen sich von dem Chiliasmus abgewandt hatte, sonst am vollsten Glauben der Kirche festhaltend, so mußte auch von den freisinnigen Freunden des Chiliasmus über die in diesem Punkte Andersdenkenden milde geurtheilt werden; man durfte ihnen wegen ihrer Abweichung von dieser Einen kirchlichen Vorstellung nicht das Bürgerrecht in der katholischen Kirche absprechen. Demgemäß lesen wir auch bei unserm Justinus auf die Frage des Tryphon, ob Justinus an ein zukünftiges tausendjähriges Reich in dem neuerbauten Jerusalem glaube, die Antwort a): Ich habe dir schon früher bekannt, daß ich und viele Andere dieß glauben, — aber ich habe dir auch angezeigt, daß Viele, welche in reiner, frommer Meinung Christen sind, dieß nicht glauben. Die Vorstellungen von dem tausendjährigen Reiche können nicht ganz ohne sinnliche Färbung seyn, daß aber des Justinus Vorstellungen auffallend, also doch wohl grobsinnlich gewesen wären, ist mit keinem Worte zu beweisen. Er bezieht freilich auf das tausendjährige Reich eine Schilderung des Jesaias, aus welcher bedeutender sinnliche Vorstellungen herausgedeutet werden möchten, aber es fragt sich, wie weit Justinus, welchem die allegorische Deutung so zur Hand war, die Schilderung wörtlich verstanden hat; jedenfalls bürgt die aus seinen Werken hervorleuchtende keusche Gesinnung, daß in seinem Hinblick auf das Reich des neuen Jerusalems jedes aufquellende sinnliche Bild nicht ohne die Verklärung und Durchdringung des heiligen Geistes gewesen sey.

So leicht und so sicher lassen sich die Merkmale abweisen, aus welchen Credner die jüdisch-christliche Richtung und Abweichung des Justinus von der katholischen

a) S. 306.

Kirche anschaulich machen will; daß ihrer nicht unzweideutigere gegeben sind, kann schon das Vorurtheil von der entschiedenen kirchlichen Richtung des Justinus erwecken, die denn noch in der Kürze dargestellt werden soll.

Jeder, der sich durch selbständige Forschung mit des Justinus Schriften bekannt gemacht hat, wird den Eindruck gewonnen haben, daß der Mann, dessen Worte er gelesen hat, nicht den Meinungen irgend einer christlichen Secte ergeben war, sondern als ein Glied der großen Kirchengemeinschaft angehörte, welche in allem Wesentlichen Einheit des Glaubens bewahrte. Er führt nicht einer christlichen Partei, sondern der Christen Sache überhaupt vor dem römischen Kaiser, Senat und Volk. Keine Spur jenes Conventikelgeistes, von welchem sich selbst geistig sehr begabte Männer, innerhalb einer Partei stehend, nicht frei machen können, welcher sich in dem dringlichen Einschärfen gewisser seltsamer oder unbedeutender Meinungen ausspricht, wie z. B. der geist- und kenntnißreiche Verfasser der Clementinen seine Lehre von den Syzygien als einen der höchsten Glaubensartikel wiederholt vorträgt. Wie die alte Kirche neben sich die im Ganzen entgegengesetzten Abweichungen des Judaismus und Gnosticismus hatte, so erscheinen auch in Justin's Werken diese Ansichten seiner Ueberzeugung widerstrebend. Was besonders die erstere betrifft, so war sie, wenn gleich sich die Judenchristen in mehrere Parteien mit einzelnen eigenthümlichen Meinungen getrennt hatten, doch in dem einen Princip enthalten, das Christenthum möglichst in das Judenthum herabzuziehen, nicht das Judenthum möglichst in das Christenthum zu erheben. Dieses Princip erscheint unter den Judenchristen nicht nur bei den Pistikern (wenn dieser Ausdruck erlaubt ist), welche die evangelische Freiheit in alle Satzungen des Gesetzes einfassen wollten, sondern auch bei den Gnostikern. An der Bedeutung, welche in

den Clementinen dem Fasten gegeben wird, zeigt sich ein gesetzlich-peinlichster Sinn; das Christenthum, wird in den Clementinen gelehrt, sey mit dem eigentlichen Judenthume durchaus Eins, die Erscheinung Christi nur eine neue Manifestation des schon öfters wiedererschienenen ersten Adam's; durch Christus soll den Heiden nur angeeignet werden, was die Juden schon völlig haben; denn wer der reinen Lehre des Moses anhänge, bedürfe Christi nicht u. s. w. Wie ganz anders dachte Justinus. Er steht im Verhältnisse zum Judenthum auf dem völligen Standpunkte der Kirchenlehre, welche sich unter dem bestimmenden Einflusse des Apostels Paulus herausgebildet hatte. Nicht des Gesetzes Werk vermag den Menschen vor Gott zu rechtfertigen, sondern allein der Glaube an Jesum Christum den Gekreuzigten. Das jüdische Ceremonialgesetz sollte nur eine Zeitlang ein Zügel des Volkes auf Christum seyn; es sollte abgeworfen werden, sobald Christus, der Sohn Gottes, das verheißene ewige Gesetz, was sich in die Tafeln des Herzens schreibt, gebracht hatte. Diese den Dialog mit dem Tryphon beseelenden Ideen sind eben Grundprincipe der paulinischen Lehre, mit welchen eine jüdisch-christliche Parteirichtung nicht bestehen kann. Ja es finden sich, was ebenfalls mit jüdisch-christlicher Richtung unverträglich ist, bei Justinus einige auffallend scharfe Urtheile über das Judenthum a): ein paarmal betrachtet er die Beschneidung als ein Zeichen des göttlichen Zorns, wodurch das halsstarrige Volk als Gegenstand der göttlichen Strafe gezeichnet werden sollte; er spricht den Juden seiner Zeit, welche nur nach dem Gesetze Moses leben und nicht an Christum glauben wollten, die Seligkeit ab. Erkennen wir an solcher Stellung zum Judenthume schon deutlich genug, daß Justinus den Apostel Paulus als Lehrer der Wahr-

a) S. 234; 236.

heit geehrt haben muß, so beweisen uns dieß auch manche einzelne — nicht wörtliche Citate, aber — Beziehungen auf Stellen der paulinischen Briefe a). Wir können also nicht anders urtheilen, als daß Justinus durchaus innerhalb der katholischen Kirche stand, welche von den Secten dadurch getrennt war, daß sie die Offenbarung desselben Gottes, der sich in Christo geoffenbart hatte, im Judenthum erkannte, aber das Verhältniß des Judenthums zum Christenthume so bestimmte, wie es der Apostel Paulus entwickelt und zur spätern herrschenden apostolischen Lehre erhoben hatte. Auch findet sich bei den spätern

---

a) Apol. II. p. 93: ὡς συνεῖναι, οὐ σοφίᾳ ἀνθρωπείᾳ ταῦτα γεγονέναι, ἀλλὰ δυνάμει θεοῦ. cf. 1 Cor. 2, 4—5. — Dial. c. Tryph. p. 229: Ἰσραηλιτικὸν γὰρ τὸ ἀληθινόν, πνευματικὸν καὶ Ἰούδα γένος καὶ Ἰακὼβ καὶ Ἰσαὰκ καὶ Ἀβραάμ, τοῦ ἐν ἀκροβυστίᾳ ἐπὶ τῇ πίστει μαρτυρηθέντος ὑπὸ τοῦ θεοῦ καὶ εὐλογηθέντος καὶ πατρὸς πολλῶν ἐθνῶν κληθέντος ἡμεῖς ἐσμεν οἱ διὰ τούτου τοῦ σταυρωθέντος Χριστοῦ τῷ θεῷ προσαχθέντες. cf. Gal. 3, 6—9; Rom. 4. — Pag. 229: δευτέρας ἤδη χρεία περιτομῆς, καὶ ὑμεῖς ἐπὶ τῇ σαρκὶ μέγα φρονεῖτε. cf. Phil. 3, 3. — P. 231: ὑμεῖς δὲ πάντα σαρκικῶς νενοήκατε. cf. e. g. Rom. 8, 5—7. — Τοῦτο γάρ ἐστι τὸ σύμβολον τῶν ἀζύμων, ἵνα μὴ τὰ παλαιὰ τῆς κακῆς ζύμης ἔργα πράττητε. — Διὸ καὶ — νέαν ζύμην φυρᾶσαι — ὁ θεὸς παρήγγειλε, τουτέστιν ἄλλων ἔργων πρᾶξιν, καὶ μὴ τῶν παλαιῶν καὶ φαύλων τὴν μίμησιν. cf. 1 Cor. 5, 6—8. — P. 241: καὶ γὰρ αὐτὸς ὁ Ἀβραὰμ ἐν ἀκροβυστίᾳ ὢν διὰ τὴν πίστιν, ἣν ἐπίστευσε τῷ θεῷ, ἐδικαιώθη καὶ εὐλογήθη, ὡς ἡ γραφὴ σημαίνει· τὴν δὲ περιτομὴν εἰς σημεῖον, ἀλλ' οὐκ εἰς δικαιοσύνην ἔλαβεν. cf. Rom. 4, 1—11. — P. 258: λαμβάνουσι (οἱ μαθητευόμενοι εἰς τὸ ὄνομα τοῦ Χριστοῦ) δόματα ἕκαστος —. ὁ μὲν γὰρ λαμβάνει συνέσεως πνεῦμα, ὁ δὲ βουλῆς, ὁ δὲ ἰσχύος, ὁ δὲ ἰάσεως, ὁ δὲ προγνώσεως, ὁ δὲ διδασκαλίας, ὁ δὲ φόβου θεοῦ. cf. 1 Cor. 12, 7—11; 28. — P. 261: ὁποῖον καὶ ἐπὶ τοῦ σώματός ἐστιν ἰδεῖν. πολλῶν ἀριθμουμένων μελῶν τὰ σύμπαντα ἓν καλεῖται καὶ ἐστὶ σῶμα. καὶ γὰρ δῆμος καὶ ἐκκλησία, πολλοὶ τὸν ἀριθμὸν ὄντες, ὡς ἓν ὄντες πρᾶγμα τῇ μιᾷ κλήσει καλοῦνται. cf. e. g. 1 Cor. 12, 12. — u. s. w. u. s. w.

katholischen Kirchenlehrern, welche des Justinus gedenken, und deren erster ist bereits Irenäus, keine Andeutung, daß Justinus der Kirche, welcher sie angehörten, nicht ganz und völlig angehört habe.

Bei dieser richtigen Ansicht von Justinus christlicher Richtung würden sich bedenkliche Betrachtungen aufwerfen, wenn von seiner Evangelienbenutzung Credner's Meinung für sicher begründet gehalten werden müßte. Justinus ist der früheste Kirchenlehrer aus dem zweiten Jahrhundert, in dessen Schriften wir genauern Aufschluß über den damaligen Bestand der Evangelien in der Kirche erwarten dürfen, und nun gewinnen wir für das Evangelium des Johannes nichts, die drei ersten kanonischen Evangelien, wenn er sie überhaupt erwähnt hat, sind fast unbenutzt gelassen und fast alle evangelischen Citate aus einem Evangelium entnommen, welches die Kirche Veranlassung hatte aus ihrem Kanon auszuschließen. In der That, da müßten sich die Meinungen derer bestätigen, nach welchen in dem Evangeliengebrauche der ältesten Kirche arge Verwirrung gewesen seyn soll, oder man wüßte nicht, wie man der Kirche objectiv geschichtliche Ueberzeugung von den apostolischen Verfassern ihrer spätern kanonischen Evangelien zusprechen möchte, da das Evangelium, was unter dem Namen des Ersten der Apostel gebraucht, vorzüglich gebraucht wurde, der geschichtlichen Beglaubigung ermangelte. Soll die Vergleichung des Hegesippus dieselbe Betrachtung darbieten, so ist doch zu erwidern, daß erstens die Annahme einer jüdisch-christlichen Denkweise bei dem Hegesippus bessern Grund habe als beim Justinus, und daß es zweitens nie auszumachen sey, ob nicht Hegesippus den kanonischen Evangelien vor dem Evangelium καθ' Ἑβραίους, aus welchem er Einiges anführte — τινὰ τίθησιν — den Vorzug gegeben habe. Es möchte eingewendet werden, Eusebius hätte nach seinem Bestreben, aus den Schriften alter Kirchenlehrer Zeug-

nisse für die neutestamentlichen Schriften zu sammeln, es bemerkt, wenn sich in dem Werke des Hegesippus aus unsern Evangelien entlehnte Stellen gefunden hätten. Aber auch über des Justinus evangelische Stellen, deren Grundlage Eusebius gewiß nur in unsern Evangelien gesehen hätte, schweigt der Kirchengeschichtsschreiber.

Aber auf der andern Seite, wenn man die Bezeugung der großen Kirchenlehrer, welche gegen Ende des zweiten Jahrhunderts in weitgetrennten Theilen der Kirche lebten, des Irenäus, Clemens Alexandrinus und Tertullian, erwägt, wie auch manche eigenthümliche Verhältnisse, wodurch es ihnen möglich war, das vergangene Jahrhundert sicher zu übersehen, so wird der vorausgesetzte verbreitete Gebrauch des petrinischen Evangeliums in der Kirche zu Justinus Blüthezeit zum Räthsel. In den Werken aller drei Väter kann man auch keine Spur entdecken, daß dieselben die Kunde gehabt hätten, es wären die kanonischen Evangelien seit der apostolischen Zeit nicht im vollsten Kirchengebrauche, oder zu irgend einer Zeit den später für apokryphisch erkannten Evangelien gleich, nur beziehungsweise gleichgestellt gewesen. Vergegenwärtigen wir uns von den drei Kirchenvätern nur die Lebensverhältnisse des Irenäus, welcher freilich für unsern Zweck unter den dreien der bedeutendste ist. Irenäus war gegen das Ende des zweiten Jahrhunderts ein schon im Dienste der Kirche ergrauter Mann, Repräsentant der damaligen gallischen Kirche und in fortgesetzten engen Verbindungen besonders mit den kleinasiatischen Kirchen und der römischen Kirche, welcher Justinus muthmaßlich die größere Zeit seines christlichen Wirkens gewidmet hat. Er war gegen das Jahr 180 in der bischöflichen Würde zu Lyon der Nachfolger des mehr als 90jährigen, also gewiß mit dem Justinus gleichalterigen Pothinus, dessen Erfahrung von den kirchlichen Zuständen seine eigne geworden seyn mußte;

er erinnert sich nicht allein deutlich des Polykarpus und seiner Worte, sondern theilt größere Bruchstücke von der unmittelbar ihm gewordenen Belehrung eines andern apostolischen Mannes mit, und nun enthalten die Werke des Irenäus nichts, woraus sich entnehmen ließe, daß Irenäus auch nur die leiseste Vermuthung von einem Rangstreite der kanonischen Evangelien mit später abgeschiedenen apokryphischen innerhalb der Kirche hätte fassen können. Wie hätte sich, wenn frühestens seit einem halben Jahrhundert das vordem hochgeachtete Evangelium des Petrus von dem Kirchengebrauche ausgeschlossen war, davon dem Irenäus die Kunde entziehen können? Credner sagt, die Ausscheidung der kanonischen Evangelien hätte sich nach einem innern Bedürfnisse der Kirche in den verschiedensten Gegenden im Ganzen in einerlei Weise von selbst gemacht und deßhalb das Ansehn, zu welchem die neutestamentlichen Schriften gelangt waren, für ein uraltes gegolten. Aber welch eine historische Pistis man haben muß, um dieser Bemerkung beizustimmen, bedarf keiner Erörterung.

Eben so schwer ist es zu erklären, weßhalb die Kirche das Evangelium des Petrus ausgeschlossen hätte, und diese Schwierigkeit würde bleiben, wenn man auch annehmen wollte, es sey das Evangelium des Petrus anfänglich im Bereiche jüdisch-christlicher Gemeinden gewesen, Justinus seiner christlichen Lebensbildung nach aus solchen Gemeinden hervorgegangen und habe, später der katholischen Kirche beitretend, den Gebrauch des petrinischen Evangeliums beibehalten, wiewohl nach dem Bemerkten der Zusammenhang des Justinus mit den Ebioniten jeder geschichtlichen Anknüpfung entbehrt. Daß die Kirche das Evangelium nicht schon deßhalb, weil es in den Händen der Judenchristen war, als ein ketzerisches Machwerk verworfen haben würde, besonders nicht in jener frühesten Zeit, als die Kirche den Judaismus noch

nicht mit der spätern Schroffheit gegen die Ketzer von sich abschloß, ergibt sich aus der lange bewahrten kirchlichen Vorstellung von dem unter den Judenchristen vorhandenen Originaltexte des Matthäus. An sich mußte es sich der Kirche empfehlen, von dem Ersten der Apostel ein schriftliches Evangelium zu besitzen. Uralt muß doch jedenfalls das vorgeblich petrinische Evangelium gewesen seyn, die geschichtliche Ueberlieferung desselben ehrenwerth; denn wie hätte es anders ein nachdenkender, an Forschungen gewöhnter, wahrheitsliebender Mann wie Justinus, welcher gewiß einer der einflußreichsten, hervorragendsten Kirchenlehrer seiner Zeit ward, als authentisch benutzen, es den übrigen kanonischen Evangelien vorziehen können? War das Evangelium aber, was Credner anzunehmen scheint, bereits weiter in die katholische Kirche eingedrungen, so war um so weniger in Hinsicht der geschichtlichen Ueberlieferung ein Widerspruch gegen dasselbe möglich. Es müßte also wohl aus innern Gründen das Evangelium von der Kirche zurückgewiesen seyn; aber aus welchen innern Gründen? Justinus, der von Christo und dem Verhältnisse des Gesetzes zum Evangelium rechtgläubig dachte, lehrte und schrieb, fand in seinem Evangelium keinen Anstoß und auch wir können in den evangelischen Bruchstücken in Justinus Werken eben so wenig etwas Häretisches entdecken. Läge uns in denselben der Text des petrinischen Evangeliums vor, so würden wir ein Evangelium kennen lernen, was im Ganzen im Verhältnisse des Markusevangeliums zu den Evangelien des Matthäus und Lukas gestanden hätte. Einzelne etwaige Abweichungen in den erzählten Begebenheiten von der Erzählung der drei ersten Evangelien hätten es nicht von dem Kanon ausschließen können; denn Abweichungen haben auch die drei ersten Evangelien, und so gut wie hier konnte auch dort die Harmonistik aushelfen oder der Glaube sich beruhigen. Einzelne Zusätze,

welche unsern Evangelien mangeln, mochten das Petrusevangelium vielmehr empfehlen als verdächtigen. Credner scheint anzudeuten, daß durchscheinender Doketismus der Kirche das Evangelium verleidet habe, weiß aber aus dem Evangelium nur jenes Eine doketische Merkmal anzugeben, daß der Todesschweiß Christi im Garten des Oelberges vom Justinus nicht als ein blutähnlicher bezeichnet werde. Ein höchst leicht wiegender Grund. So gut wie ein Doket nach seinen Meinungen den Schweiß Jesu sich erklären konnte, konnte er auch den Blutschweiß Jesu sich erklären. Wiederum aber ist es kaum denkbar, daß man kirchlicher Seits in dem Mangel des αἵματος nach θρόμβοι in dem Evangelium des Justinus Doketismus gespürt haben sollte. Auch Lukas will ja wohl nicht berichten, daß Christus Blut geschwitzt habe, sondern nur, daß der Schweiß so heftig gewesen sey, um gleich Blutstropfen auf die Erde zu fallen; Justinus vergleicht den Schweiß allgemein mit großen herabfallenden Tropfen; was also vom Lukas wie vom Justinus bezeichnet werden soll, ist ganz dasselbe, und sehr erklärlich, wie sich in freier Anführung des Justinus die wörtlich allgemeinere, wesentlich selbige Vergleichung bilden konnte. Dagegen erwähnt Justinus, daß Jesus nach seiner Auferstehung von den Jüngern sich habe betasten lassen, daß er mit den Jüngern gegessen und getrunken habe und endlich sichtbar zum Himmel aufgefahren sey, um in den Seinen die Ueberzeugung seiner leiblichen Auferstehung, und daß auch die σὰρξ zum Himmel erhaben werden könnte, zu erwecken. Es wird bekannt werden müssen, daß sich die durchgängige Benutzung des Petrusevangeliums vom Justinus sehr schwer mit dem entschiedenen und alleinigen Kirchengebrauche der vier kanonischen Evangelien in nicht viel späterer Zeit vereinigen lasse; es ist eine billige Forderung, daß jene behauptete Benutzung auf deutlichen, gewichtigen Gründen beruhe, wenn

sie Anerkennung in Anspruch nehmen wolle, nicht auf einigen Zufälligkeiten und deßhalb zertrennbaren Hypothesen.

Credner möchte hierauf erwidern, abgesehen von der durchgängigen Benutzung des petrinischen Evangeliums durch Justinus, sey doch aus Einer Stelle zum mindesten erwiesen, daß Justinus es gekannt und benutzt habe, aus der oben angeführten Stelle: *μετωνομακέναι αὐτὸν Πέτρον ἕνα τῶν ἀποστόλων καὶ γεγράφθαι ἐν τοῖς ἀπομνημονεύμασιν αὐτοῦ γεγενημένον καὶ τοῦτο μετὰ τοῦ καὶ ἄλλους δύο ἀδελφοὺς υἱοὺς Ζεβεδαίου ὄντας μετωνομακέναι ὀνόματι τοῦ Βοανεργές, ὅ ἐστιν υἱοὶ βροντῆς.* Das Evangelium des Markus könne Justinus hier nicht gemeint haben, weil es ein eigentlich benanntes Evangelium des Petrus gab, welches Justinus nach seiner Meinung, daß die Apostel Alles (*τὰ πάντα*) von dem Leben des Herrn schriftlich berichtet hätten, zur Vervollständigung seiner evangelischen Kenntnisse gleich allen andern Evangelien, welche ihm zu Händen kamen, herbeiziehen mußte, und dieß ohne Anstoß thun durfte, weil ihm der Begriff inspirirter und kanonisch ausgeschiedener Evangelien fremd war. Aber wie wird in dieser Beweisführung das *τὰ πάντα* gepreßt, welches ja doch nicht, eben so wenig wie in dem Ausdrucke *τὰ ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποστόλων* das *τῶν ἀποστόλων* im völligsten Wortumfange festgehalten werden kann, sondern auf das Hervortretendste des Lebens und Wirkens Christi beschränkt werden muß. In dieser nothwendigen Beschränkung kann aber auch der Ausdruck den kanonischen Evangelien zukommen. Daß Justinus den Inspirationsbegriff für die neutestamentlichen Schriften nicht gehabt habe, ist ganz unerweislich. Die dem Justinus gewöhnliche Bezeichnung der Evangelien als *ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποστόλων* kann ja ebensowohl den Inspirationsbegriff voraussetzen als ihn ausschließen. Denn keinem Kirchen-

lehrer ist es wohl eingefallen, den Inspirationsbegriff für die historischen Schriften des neuen Testaments so zu fassen, daß dadurch die Thätigkeit der menschlichen Erinnerung ganz verneint würde. In Rücksicht dieser war auch bei schroffster Auffassung der Inspiration die Bezeichnung der Evangelien durch ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποστόλων durchaus passend. Es entdeckt sich auch der Grund leicht, warum Justinus in den uns überlieferten Schriften von der kirchlichen Benennung Evangelien abwich; er thut es wegen der jüdischen und heidnischen Leser, für welche die Schriften zunächst bestimmt waren. Diesen mußte entweder, was die Kirche unter εὐαγγέλια verstände, umständlich erklärt, oder auch eine andere, an und für sich deutliche Benennung der heiligen Schriften mitgetheilt werden, und welche Benennung lag in dieser Beziehung näher als ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποστόλων? Auf der andern Seite lassen sich aus Justin's Werken einige Stellen anführen, nach welchen es sehr wahrscheinlich ist, daß Justinus in demselben Maße wie im alten Testament in den Schriften der Apostel Gottes Wort und Wahrheit anerkannte, daß er die Worte der Apostel nicht allein als Erzeugnisse nach den gewöhnlichen Gesetzen menschlicher Geistesthätigkeit, sondern ebenso sehr als bedingt durch die unmittelbare Anregung und Beseelung des Gottesgeistes betrachtete. Er sagt in der zweiten Apologie a): Von Jerusalem gingen hinaus in die Welt zwölf Männer, welche als Ungebildete nicht reden konnten, aber durch Gotteskraft zeigten sie allem Geschlechte der Menschen, wie sie von Christo gesandt wären, um Alle den Logos Gottes zu lehren. Mag man in dieser Stelle die Gotteskraft auch mit von den Wundern deuten, so enthält sie doch ebenfalls den Gegensatz dessen, was das Wort der Apostel durch Gottes Einwirkung ward, gegen

---

a) S. 78.

das schwache und arme der sich selbst Ueberlassenen. Zunächst das mündlich verkündete Wort der Apostel betreffend, findet die Bemerkung des Justinus von selbst ihre Anwendung auf das schriftliche Wort der Evangelien. Im Dialoge mit dem Tryphon sagt Justinus a): Wie Abraham der Stimme Gottes glaubte, und es ihm gerechnet ward zur Gerechtigkeit, ebenso haben auch wir, der Stimme Gottes glaubend, welche wiederum zu uns durch die Apostel Christi geredet ward und uns durch die Propheten verkündigt war, Allem in der Welt selbst bis zum Tode abgesagt. In diesen Worten wird die Inspiration der Apostel mit der Inspiration der Propheten ganz gleichgesetzt. Zwar dürfte auch hier zunächst an das mündliche Wort der Apostel zu denken seyn, aber es wäre reine Willkür, wenn Justinus das schriftliche Wort der Apostel nicht ebensowohl als das mündliche von dem Geiste Gottes beseelt gedacht hätte. An einem andern Orte des Dialogs b) wird das Vertrauen auf die Predigt der seligen Propheten und auf die Lehre Christi, welche Justinus ja nach der eben angeführten Stelle durch die Mittheilung der Apostel vermittelt dachte, dem Vertrauen auf διδάγματα ἀνθρώπεια entgegengesetzt. Aus der Art, wie Justinus am Ende der zweiten Apologie von den kirchlichen Lesestücken spricht, ist es klar, daß damals in der Kirche die apostolischen Schriften gleich hoch mit den alttestamentlichen Schriften gehalten wurden. Justinus schreibt, und am Sonntage kommen Alle, die in den Städten oder auf dem Lande wohnen, zusammen, und die Apomnemoneumata der Apostel oder die Schriften der Propheten werden gelesen, so weit es angeht. Zu beachten dürfte hier wie in der vorletzten Stelle die Zuersterwähnung des Apostolischen

a) S. 347.
b) S. 267.

vor dem Prophetischen seyn. Es genügen wohl die mitgetheilten Stellen, um die Anerkennung zu bewirken, daß Justinus den göttlichen Gehalt dem alttestamentlich-prophetischen nicht nachgesetzt habe. Will aber Credner behaupten, daß deßhalb Justinus dem alten Testamente ein weit höheres Ansehen als den evangelischen Schriften beigelegt habe, weil ihm das Zusammentreffen der alttestamentlichen Weissagung mit den Berichten der Evangelien von der größten Wichtigkeit ist, was sagt Credner denn zu diesen Worten des Dialogs: εὖ ἴσθι οὖν, ὦ Τρύφων, ὅτι ἃ παραποιήσας ὁ λεγόμενος διάβολος ἐν τοῖς Ἕλλησι λεχθῆναι ἐποίησεν — καὶ ταῦτα βεβαίαν μου τὴν ἐν ταῖς γραφαῖς γνῶσιν καὶ πίστιν κατέστησεν? Als wenn die Ueberzeugung von der Inspiration heiliger Schriften nicht auch an diesem Grunde ihre Bewährung und Stütze hätte.

Ueberhaupt ist Credner's Versicherung, daß bis in die zweite Hälfte des zweiten Jahrhunderts die Kirche von inspirirten Schriften des neuen Testaments nichts gewußt habe, ohne zureichenden Beweis gegeben. Denn die Gründe, in welche seine Entwickelung sich zusammenziehen läßt, daß in den Schriften der alten Kirchenlehrer bis zu der bestimmten Zeit nicht die specifischen Ausdrücke für die Inspiration des alten Testaments von neutestamentlichen Schriften gebraucht sind, daß in den Schriften der ältesten Väter mehreremal von unsern Evangelien abweichende Stellen sich finden, daß jene Kirchenlehrer zwar das Einwohnen Gottes und des göttlichen Geistes in den Aposteln preisen, aber auch wieder denselbigen Geist allen Gläubigen zueignen, daß Papias durch die mündliche Ueberlieferung sich mehr als durch Schriften gefördert gefühlt habe: diese Gründe lassen sich doch leicht abweisen. Das alte Testament mußte wegen der christlichen Beweisführung aus den Weissagungen desselben in der ältesten kirchlichen Zeit am meisten hervortreten; aus diesem durch das Bedürfniß geforderten Vorzuge folgt

nicht, daß es für göttlicher als das neue Testament angesehen sey. Einzelnes dem Inhalte nach von unsern Evangelien Abweichende in den Schriften der apostolischen Väter kann Bestandtheil der damaligen mündlichen Ueberlieferung gewesen seyn; einige andere Stellen in denselben, welche nur der Form nach von kanonisch-evangelischen Stellen abweichen, dürften von diesen als freie Citate abzuleiten seyn, und daß nicht wörtliche Uebereinstimmung gesucht ward, kann noch nicht den Mangel des Inspirationsbegriffes verbürgen. Auch in den Werken z. B. des Clemens Alexandrinus und Epiphanius finden sich ungenaue Anführungen evangelischer Stellen in Menge. Jeder spätere rechtgläubige Kirchenlehrer wird doch auch wohl bei der strengsten Fassung des Inspirationsbegriffes bei den Aposteln denen, welche durch ihr Wort gläubig geworden sind, nicht allein etwas von dem Geiste Christi, sondern den Geist ganz und selbst zusprechen. Etwas Anderes ist die Bethätigung des Geistes in den Aposteln in bestimmten auszeichnenden Wirkungsweisen, welche nur denen, durch welche die Kirche gepflanzt werden sollte, recht angemessen und nothwendig waren. Der Gedanke, daß diejenigen, welche von dem fleischgewordenen göttlichen Logos am längsten und unmittelbarsten gebildet und von ihm zur Pflanzung der Kirche ausersehen waren, in ihren Worten und Schriften vor jeder störenden Einwirkung der menschlichen Beschränktheit von dem Herrn geschützt seyen, erscheint der ältesten kirchlichen Anschauung so gemäß, daß wir bis auf ein entschiedenes Gegenzeugniß ihn bei den ältesten Kirchenlehrern vorauszusetzen berechtigt sind und auch bei einem Gegenzeugnisse nur eine Ausnahme gelten lassen könnten. Ein solches Gegenzeugniß wird wohl nicht in der mitgetheilten Bemerkung des Papias gefunden werden. Vergegenwärtigen wir uns nur die Verhältnisse des alten Bischofs, welcher durch apostolische Männer Reden, Er-

zählungen der Apostel erfahren konnte, wer mag es ihm billig verdenken, daß ihm das mündliche, aus lebendigem Verkehre geschöpfte apostolische Wort mehr Reiz gab und ihm sich lebendiger einprägte als das schriftliche Wort der Wahrheit, da er ja auch jenes als lautere Wahrheit hinnahm. Hat nicht die Rede vor der Schrift den Reiz des unmittelbar quellenden Lebens? Spätere Kritiker mögen von ihrem Standpunkte den Papias tadeln, mit der Demonstration, es sey das schriftliche Wort der Apostel doch zuverlässiger als das überlieferte mündliche Wort, aber nicht, wenn sie sich auf den Standpunkt des am liebsten in lebendigster Anschauung lebenden apostolischen Mannes versetzten. Und wollen wir es auch zugeben, daß bis um die Mitte des zweiten Jahrhunderts der Glaube an außerordentlichen göttlichen Beistand bei der Abfassung der Evangelien nicht wie in der spätern Zeit gewesen sey, so folgt doch noch gar nicht, worauf Credner hindeutet, daß die Kirche von der Unterscheidung des Kanonischen und Apokryphischen fern gewesen sey oder beliebig den Evangelientext umgebildet habe. Gegen solche Unterscheidungslosigkeit und Willkür kann schon das Bewußtseyn geschichtlicher Zuverlässigkeit und Unzuverlässigkeit sichern.

Von dem bunten Evangeliengemisch, welches zum Beispiel Irenäus von den Ketzern um die Mitte des zweiten Jahrhunderts erwähnt und aus welchem Credner auf den damaligen Evangelienbestand in der Kirche zurückschließen will, habe ich hier absehen zu dürfen geglaubt. Es ließen sich die betreffenden Bemerkungen des Irenäus gegen Credner benutzen; denn sollte Irenäus, welcher so gut von den vielen Evangelien der Häretiker unterichtet ist, von den mancherlei in der Kirche gebrauchten Evangelien nichts geahnt haben, da sie doch fast zur Zeit seines geistlichen Wirkens erst ausgeschieden waren? Aber die frühesten Irrlehrer, von welchen der Gebrauch apokryphischer Evangelien erweislich

ist, sind größtentheils Gnostiker, phantastisch-speculative Denker, und deßhalb zur Vielschreiberei geneigt, weit weniger als die Kirche von einem geschichtlichen Grunde abhängig, auf die Kirche herabsehend, schlaffen Wahrheitssinnes, wie dieß Geheimlehrern eigenthümlich zu seyn scheint, und daher auch leichtfertiger, untergeschobene Werke anzunehmen, wenn ihre speculativen Phantasien davon angesprochen wurden, oder selbst dergleichen unterzuschieben und mit willkürlicher Kritik die heiligen Schriften der Kirche zu meistern. Oder es waren Judenchristen, für welche zwar die geschichtliche Ueberlieferung höheren Werth haben mußte, zwischen welchen und der übrigen Kirche aber zu der Zeit, als die Evangelien des Markus, Lukas und Johannes in derselben hervorgingen, schon ein gewisser Gegensatz bestand, so daß sie dadurch leicht von der Annahme, oder vielmehr, weil wenigstens nur ein Theil der Judenchristen diese Evangelien abgewiesen hat, von der unbedingten Schätzung derselben zurückgehalten werden mochten. Vielleicht veranlaßte dieser Mangel bei ihnen den leichteren Eingang einiger apokryphischen Schriften, deren früheste nicht ohne echten Grund gewesen seyn mögen. Ueber das Verhältniß des von ihnen am meisten geschätzten und gebrauchten Evangeliums zum Evangelium des Matthäus sey später noch eine Bemerkung erlaubt.

Es ergibt sich also in Hinsicht des Justinus Folgendes: Es ist unnachweisbar, daß dem Justinus der Inspirationsbegriff für die apostolischen Schriften gefehlt habe, unnachweisbar, daß er nach seiner Voraussetzung, die Apostel hätten Alles von Jesu schriftlich berichtet, auch alle nur aufzutreibenden Evangelien unter Apostelnamen habe benutzen müssen, unnachweisbar, daß damals ein trübes Gemisch von Evangelien in der Kirche gewesen sey; und nur mit Verweisung auf diese unbegründeten Behauptungen kann gesagt werden, daß Justinus das Evangelium des Markus nicht als Apomnemonen-

mata des Petrus habe betrachten dürfen. Daß es damals ein geradezu so genanntes Evangelium des Petrus gegeben habe, mag eingeräumt werden, wiewohl die bestimmte Nachricht von einem solchen Evangelium erst vom Ende des zweiten Jahrhunderts ist, nicht, daß es im Kirchengebrauche gewesen sey, nicht, daß es im Gebrauche des Justinus gewesen seyn müsse. Und kannte Justinus es nicht, oder erkannte er es nicht für echt an, so fiel jeder Grund weg, das Evangelium des Markus nicht als Apomnemoneumata des Petrus zu bezeichnen. In der ganzen alten Kirche herrscht seit der bekannten Erzählung des Papias die Ueberzeugung, daß Markus sein Evangelium treu nach der evangelischen Erzählung des Petrus geschrieben habe. Warum durfte Justinus es nicht Evangelium des Petrus nennen? Diese Frage kann doch wohl nicht durch die Bemerkung, welche Credner auch noch zu benutzen scheint, abgewiesen werden, daß kein anderer Kirchenlehrer des zweiten Jahrhunderts für das Evangelium des Markus die Benennung Evangelium des Petrus gebrauche. Gewiß wurde im zweiten Jahrhundert das Evangelium des Markus als Evangelium des Petrus betrachtet. Wenn Justinus es zuerst Evangelium des Petrus nannte, so erscheint darin doch keine eigenthümliche Ansicht von dem Evangelium. Die Beziehung des *αὐτοῦ* auf Christus ist grammatisch nicht unrichtig, aber gegen den sonstigen Sprachgebrauch des Justinus, indem sonst der von *ἀπομνημονεύματα* abhängige Genitiv stets Subjects-, nicht Objectsbedeutung hat. Doch sey noch eine Vermuthung über die Stelle erlaubt. Etwas auffallend ist das *αὐτοῦ*, nicht weil man sich wegen des petrinischen Evangeliums in Verlegenheit fände, sondern weil die Apomnemoneumata sonst immer allgemeinhin als Apomnemoneumata der Apostel bezeichnet sind, mehrentheils als *ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποστόλων αὐτοῦ*. Ist vielleicht an dieser Stelle durch ein Versehen des

Abschreibers τῶν ἀποστόλων ausgefallen, oder statt des αὐτοῦ αὐτῶν zu lesen? Diese letztere Conjectur würde sich wegen ihrer Leichtigkeit — in abgekürzter Schreibart ist τοῦ und τῶν fast ununterscheidbar —, und weil τῶν ἀποστόλων vor αὐτοῦ wegen des so kurz vorhergegangenen τῶν ἀποστόλων dem Satze etwas Schwerfälliges gäbe, ganz besonders empfehlen.

Jedenfalls erfahren wir aus der Stelle an und für sich nichts Bestimmtes darüber, ob Justinus ein Evangelium des Petrus, was nur unter dem Namen des Petrus bekannt gewesen sey, benutzt habe. Im Zusammenhange mit andern Gründen, welche Credner's Meinung von dem petrinischen Evangelium unterstützen, kann auch diese Stelle für das petrinische Evangelium sprechen, sie kann es aber nicht an sich allein. Es muß nun geprüft werden, ob die übrigen Gründe Credner's unwiderlegbar sind.

Man hat die Wortabweichungen von dem Texte unserer Evangelien in den Citaten des Justinus gewöhnlich aus der Annahme freien Citirens erklären wollen. Credner erhebt dagegen die Einwendung, daß man alsdann in Justin's Citaten ein gewaltsames Durcheinanderwerfen oder Zusammenziehen des Textes aus verschiedenen Evangelien annehmen müsse, wie es nicht in der Weise des gedächtnißfrischern Alterthums und gegen den Maßstab einiger doppelt wiederholten Stellen in Justin's Werken sey. Hierauf muß erwidert werden: die Vorstellung von der größern Gedächtnißfrische im Alterthum ist eine zu unbestimmte, als daß sie in einem einzelnen vorliegenden Falle einen Maßstab der Beurtheilung geben kann, und auch die wiederholten Stellen können nicht zu einem zuverlässigen Maßstabe dienen, weil, was später begründet, hier als eine allgemeine innere Erfahrung erwähnt werden soll, eine in unbestimmter Erinnerung nachgebildete Schriftstelle in der durchgebildeten, bestimmten Gestalt gerade wegen der Durchbildung Eigenthum des Geistes wird. Setzen wir einmal in Beziehung auf

mehrere, aber zu einander in parallelem Verhältnisse sich befindende Schriften, entsprechend unsern Evangelien, den Standpunkt wirklich freier Erinnerung voraus, welcher eben so wenig bei einem fast gänzlichen Verwischtseyn als bei einem Auswendigwissen der Schriften bestehen kann, sondern sich in der Mitte zwischen beiden hält, zwar den Inhalt, oft auch die wesentlichen Worte der Schriften gegenwärtig hat, so jedoch, daß es nicht nur der Anregung an einen Mechanismus des Gedächtnisses, sondern der bildenden Denkkraft bedarf, um einzelne Stellen der Schriften frei hervortreten zu lassen, einzelne oder mehrere dem Gedächtniß unsichtbar gewordene, dennoch in dem Geiste als in einem verborgenen Mutterschooße sich regende Worte und Satzverbindungen zu ersetzen, oder wenigstens den Inhalt in Worte zu fassen; setzen wir ferner voraus, was nothwendig ist, damit dieser Standpunkt zur Erscheinung komme, daß ein möglichst wörtlicher Bericht von Stellen der Schriften, durch die Erinnerung nicht einmal erstrebt — denn in solchem Bestreben war es ja das Gemäßeste, die Schriften nachzuschlagen — sondern die Erinnerung leicht ihrem Zuge überlassen werde; so können, scheint es, die erinnerten Stellen im Verhältniß zu den Schriften folgende Haupteigenthümlichkeiten zeigen: erstens Zusammenziehungen des Schrifttextes, theils nur Heraushebung der wesentlichsten Gedanken, wenn, abgesehen von dem Falle, daß durch das Citat nur diese Beziehung auf Schriftstellen erreicht werden soll, der Schrifttext in dem Geiste stärker erblaßt ist, theils nur Verkürzungen von Wort- und Satzparallelismen, wenn die Schriftstellen dem Gedächtnisse noch schärfer eingeprägt waren, so daß alsdann das Anschaulichere, Lebendigere erhalten wird; denn beide Male muß ja im Ganzen das seiner Natur nach Bedeutendere fester in den Geist einwurzeln und deßhalb, wenn die Erinnerung das still verhüllte Gebiet des Geistes anregt, emportauchen, gleich den Bergspitzen, von

welchen vor den Strahlen der Sonne der Nebel gesunken ist, ob er auch die ebenern Gegenden noch verbirgt. Eine Seite dieses Falles sind Verallgemeinerungen des Schrifttextes in den Erinnerungen; denn auch jene sind ein Erfassen und Erhalten des Bedeutendern, man möchte sagen der Gattungsbegriffe, während das Individuelle untergegangen ist. Eine zweite dieser erstbemerkten in gewissem Betrachte gegenüberstehende Erscheinung in frei erinnerten Schriftstellen kann aber auch eine Fortbildung derselben zu individuellen Zügen seyn, dann besonders, wenn der Inhalt der Schriftstelle lebhafter den Berichtenden anregte, daß verwandte Erinnerungen anklangen und sich in die Betrachtung der Schriftstelle verschmolzen. Denn im Grunde tönt doch keine Erinnerung nur für sich im Geiste wieder, sondern ist wie eine angeschlagene Saite, welche durch ihre Bewegung auch andere Saiten in Schwingung setzt, und sind die Erinnerungen sehr verwandt, so können sie wohl in dem Maße harmonisch zusammenfließen, um nur als Eine betrachtet zu werden. Vorzüglich häufig aber werden nach diesem Gesetze Schriftstellen, welche im Ganzen nur mit abweichendem Wortausdrucke und einzelnen eigenthümlichen Zügen dasselbe berichten, sich in dem Geiste mehr oder weniger zusammenschließen und also gemischt in der freien Erinnerung sich darstellen, sey es, daß Züge oder Worte der einen Stelle mit denen der andern sich verbinden, oder minder lebendiger Ausdruck der einen durch lebendigeren der andern zurückgedrängt wird. In dieser Gestaltung kann die zweite Erscheinung rücksichtlich der verschiedenen Stellen, auf welche Beziehungen genommen sind, als in der ersten aufgehend betrachtet werden. Aber auch dadurch kann in der Erinnerung eine Stelle individuell fortgebildet werden, daß der Erinnernde einen allgemein ausgesprochenen Gedanken reflectirend auf einen bestimmten, vorzüglich nahe

liegenden Fall anwendet. Wie in dieser zweiten Erscheinung der freien Erinnerung oft die Anordnung der Citate durch keinen äußerlich gegebenen Zusammenhang, sondern durch die Gedankenfolge des Erinnernden bedingt ist, so werden auch in der ersten Erscheinung derselben, wenn die Form der Schriftstellen dem Gedächtnisse ferner lag, die Hauptbestandtheile der Stellen häufig nicht nach ihrer Folge in den Schriften, sondern nach der Gedankenzusammenfügung des Erinnernden sich zusammenschließen. Endlich wie jede Erinnerung ein Zurückdenken, das Zurückdenken aber oft ein Ueberarbeiten des schon Vorhergedachten ist, so wird auch die freie Erinnerung öfters Unebenheiten des Schrifttextes vermeiden, der Schriftstelle eine leichtere, fließende Gestalt geben, unbestimmter Angedeutetes verdeutlichen, welches Letztere dem zweiten Falle der zweiten Erscheinung entspricht. Dieses dürften die bemerklichsten Eigenthümlichkeiten in dem Verhältnisse freier Erinnerungen zum Schrifttexte seyn, insbesondere zu dem Texte mehrerer einander großentheils paralleler Schriften, wie sie aus dem Hinblicke auf die bedeutendsten Gesetze und Einflüsse, unter welchen die Erinnerungen erweckt werden, sich ergeben. Unbedeutendere Einflüsse, wodurch sich Abweichungen der Erinnerungen vom Schrifttexte bedingen können, indem z. B. der Erinnernde einen Ausdruck der Schriftstelle mit einem gleichbedeutenden vertauscht, weil er diesen kurz zuvor gebraucht und also im Vordergrunde seines Gedächtnisses hatte, und dergleichen, werden sich bei der Durchprüfung einiger Stellen aus Justin's Werken passend ergänzen lassen. Sie nähern sich dem Gebiete an, was man in der gewöhnlichen Vorstellung dem Zufall einzuräumen pflegt, weil man dem Gesetzmäßigen desselben nicht mehr sicher nachzuforschen weiß. In diesem Sinne möchte auch in freien Erinnerungen das Spiel des Zufalles anzuerkennen seyn. Während in solchen

Fällen die Abweichungen der freien Erinnerungen vom Schrifttexte meistens in einzelnen gleichgültigen Wortunterschieden bestehen werden, kann in dem ersten und zweiten Falle der Wortausdruck der Schriftstelle sich weit verlieren. Es bedarf kaum der Bemerkung, daß in Einem Apomnemoneuma mehrere dieser Fälle zusammentreten und sich durchdringen können.

Um nun zu erfahren, ob Justinus in Beziehung auf die von ihm benutzten evangelischen Urkunden den Standpunkt eingenommen habe, auf welchem wir die angedeuteten Erscheinungen zu erwarten berechtigt sind, liegt wohl nichts näher, als eine Anzahl der vom Justinus angeführten alttestamentlichen Stellen zu vergleichen. Denn da das alte Testament eine so hohe Bedeutung für ihn hatte; da er in seinem Berufe, vor Heiden und Juden schriftlich und mündlich von Christo, dem Sohne Gottes, zu zeugen und die Gemeinde zu erbauen, so oft auf dasselbe zurückgehen mußte, so ist es keine willkürliche Annahme, daß dem Justinus die angegebenen evangelischen Stellen, wenn auch etwas, doch nicht viel deutlicher erinnerlich gewesen seyen, als die frei erwähnten alttestamentlichen Stellen, und daß Justinus, wenn er diese frei aus der Erinnerung anzuführen pflegte, auch jene deßgleichen angeführt haben werde. Die Durchprüfung verschiedener alttestamentlicher Stellen aus den Werken des Justinus mag auch als die Probe für die aufgestellten Eigenthümlichkeiten der freien Erinnerungen im Verhältnisse zum Schrifttexte betrachtet werden.

Nun sind freilich in dem Dialoge mit dem Tryphon die alttestamentlichen Stellen meistens wörtlich. Aber Justinus hatte in jenem Dialoge auch eine besondere Veranlassung, in den Anführungen aus dem alten Testamente genau zu seyn. Er gebraucht sie gegen die Juden als Grundlegungen seiner Entwickelung, daß Jesus der Gekreuzigte wahrhaftig der Christ und der Sohn Gottes sey.

Stellen, in deren genauester, einzelnster Anwendung auf die evangelische Geschichte nach der damaligen Schätzung der Weissagungen der wichtigste Beweis für die Göttlichkeit des Christenthums lag, durften gegen Juden, welche jedes Wort abwogen und in jedem Worte eine Widerlegung der Christen suchten, zum Zwecke dogmatischer Beweise nicht anders als wörtlich angeführt werden. Es können also die alttestamentlichen Stellen in dem Dialoge mit dem Tryphon im Ganzen nicht zum Maßstabe der neutestamentlichen Stellen in Justin's Schriften genommen werden, weil letztere nicht als Stellen, aus welchen streng dogmatische Beweise abgeleitet werden müßten, vom Justinus betrachtet sind. Aber in den Apologien war nicht in diesem Grade die Nöthigung zu genauen Citaten aus dem alten Testamente vorhanden, weil die heidnischen Leser zunächst nur zum Erforschen der alttestamentlichen Weissagungen anzuregen waren, und ihnen das Bekenntniß der Christen ebensowohl durch Analogien ihrer eignen Götterverehrung und Darstellung seiner sittlichen Richtung zu empfehlen war. Deßhalb sind die alttestamentlichen Stellen mehr als die Stellen im Dialoge zu einer Vergleichung mit den neutestamentlichen Stellen geeignet. Vergleichen wir z. B. mehrere alttestamentliche Stellen der zweiten Apologie:

Seite 73. verhält sich Justinus in der Anführung der berühmten messianischen Weissagung Gen. 49, 11. von dem *δεσμεύων* an also zum Texte der Septuaginta: Sept. *δεσμεύων πρὸς ἄμπελον τὸν πῶλον αὐτοῦ καὶ τῇ ἕλικι τὸν πῶλον τῆς ὄνου αὐτοῦ. πλυνεῖ ἐν οἴνῳ τὴν στολὴν αὐτοῦ καὶ ἐν αἵματι σταφυλῆς τὴν περιβολὴν αὐτοῦ.* Just.: *δεσμεύων πρὸς ἄμπελον τὸν πῶλον αὐτοῦ, πλύνων ἐν αἵματι τῆς σταφυλῆς τὴν στολὴν αὐτοῦ.* Diese alttestamentliche Stelle hat Justinus aus vier Sätzen in zwei Sätze zusammengezogen, den wesentlichen Inhalt der Stelle bewahrend; der zweite Satz ist aus den beiden

letzten alttestamentlichen Sätzen gemischt, indem aus den parallelen Ausdrücken der lebendigere und deutlichere Ausdruck vom Justinus verbunden wurde. Die Umänderung des κλυνεῖ in κλύνων — denn ich finde κλύνων nicht als eine handschriftliche Variante angegeben — ist auch noch zu bemerken; die Sätzeverbindung mit dem Participium ist fließender. Seite 74. sind nachstehende Worte als Weissagung des Jesaias angeführt: ἀνατελεῖ ἄστρον ἐξ Ἰακὼβ καὶ ἄνθος ἀναβήσεται ἀπὸ τῆς ῥίζης Ἰεσσαί, καὶ ἐπὶ τὸν βραχίονα αὐτοῦ ἔθνη ἐλπιοῦσιν. Eine solche Stelle findet sich im Jesaias gar nicht, nur zwei Bestandtheile derselben stehen Cap. 11, 1. u. 10. Die Worte des ersten Verses sind nämlich diese: καὶ ἐξελεύσεται ῥάβδος ἐκ τῆς ῥίζης Ἰεσσαί, καὶ ἄνθος ἐκ τῆς ῥίζης ἀναβήσεται, und aus dem zehnten Verse sind die Worte ἐπ' αὐτῷ (wofür auch die Lesart ἐπ' αὐτὸν) ἔθνη ἐλπιοῦσι vom Justinus hinübergenommen. Aber die Worte ἀνατελεῖ ἄστρον ἐξ Ἰακὼβ gehören zu Num. 24, 17. Es bewährt also diese freie alttestamentliche Erinnerung des Justinus, daß Anklänge von verschiedenen Schriftstellen, welche äußerlich nicht zusammenhängen, sich wegen ihres Einklanges der freien Erinnerung auch in äußerlicher Verbindung darstellen können. Die Grundbeziehung in Justin's Erinnerung, welche dieses eigenthümliche Citat gestaltete, war auf die erste Stelle des Jesaias, das Hervorsprossen des Messias aus der Wurzel Isai; daher ist das ganze Citat als Ausspruch des Jesaias angeführt. Aber in jene Beziehung klang das alte, weissagende Wort des Bileam hinein und verschmolz sich mit ihr: auch hier ein Aufgehen des Messias, aber als des Sterns aus Himmelsbläue, nicht als der Blume aus Erdennacht. Indem Justinus das schöne, verwandte Bild aus der Weissagung des Bileam zu der Weissagung des Jesaias zog, verkürzte er diese, das Pleonastische des hebräischen Parallelismus vereinfachend

und das zweite schönere, das erste in sich begreifende Glied des hebräischen Parallelismus vorziehend, wobei freilich das *'Ισσαὶ* des ersten Gliedes erhalten werden mußte. An den Gedanken von dem Aufgehen des Messias fügte sich der Gedanke von der dem Messias entgegenschlagenden Sehnsucht der Völker; daher schließt Justinus Worte des zehnten Verses unmittelbar an den ersten Vers jenes Kapitels im Jesaias, aber nicht ohne alle Bestimmung des im zehnten Verse wiederholten *ῥίζα τοῦ 'Ισσαί*; statt des einfachen *ἐπ' αὐτὸν* wurde das lebendiger malende *ἐπὶ τὸν βραχίονα αὐτοῦ*, welches sich zwar an jener Stelle des Jesaias nicht findet, aber der biblischen anschaulichen Sprache gewöhnlich ist, vom Justinus gewählt. Kann sich also ein Citat in freier Erinnerung aus verschiedenen Stellen mischen, welche nur dem Inhalte nach sich an einander-schließen oder in entfernterem Sinne einander parallel sind, wie vielmehr aus eigentlichen Parallelstellen, wenn in jeder besonders hervortretende, lebendige Züge sind! — Seite 76. sind als eine Stelle des Propheten Jesaias die Worte angeführt: *ἐγὼ ἐξεπέτασα τὰς χεῖράς μου ἐπὶ λαὸν ἀπειθοῦντα καὶ ἀντιλέγοντα, ἐπὶ τοὺς πορευομένους ἐν ὁδῷ οὐ καλῇ· αἰτοῦσί με νῦν κρίσιν καὶ ἐγγίζειν θεῷ τολμῶσιν.* Im Jesaias sind die entsprechenden Worte: *ἐξεπέτασα τὰς χεῖράς μου ὅλην τὴν ἡμέραν πρὸς λαὸν ἀπειθοῦντα καὶ ἀντιλέγοντα τοῖς πορευομένοις ὁδῷ οὐ καλῇ.* Die übrigen Worte in der Stelle des Justinus sind nach einer Gedankenverbindung hinzugefügt. Die erstern Worte des Justinus mit den Worten des Jesaias vergleichend, erkennt man die zusammenziehende und Unebenheiten der Satzverbindung ausgleichende Eigenheit der freien Erinnerung. — Die gleich folgende Stelle: *αὐτοὶ ὤρυξάν μου πόδας καὶ χεῖρας, καὶ ἔβαλον κλῆρον ἐπὶ τὸν ἱματισμόν μου* ist zusammengezogen aus Psalm 21, V. 16. u. 18. Die Worte des achtzehnten Verses: *καὶ ἔβαλον κλῆρον*

ἐπὶ τὸν ἱματισμόν μου, fügten sich als eine besonders merkwürdig erfüllte Weissagung von den letzten Stunden des irdischen Lebens Christi in Justin's Gedanken an die erstern weissagenden Worte, und von den beiden Gliedern des Parallelismus — das erstere: διεμερίσαντο τὰ ἱμάτιά μου ἑαυτοῖς — wurde das lebendigere und das vorhergehende einschließende vom Justinus gewählt. — S. 77. sind die Worte: ἔγνω βοῦς τὸν κτησάμενον καὶ ὄνος τὴν φάτνην τοῦ κυρίου αὐτοῦ, Ἰσραὴλ δέ με οὐκ ἔγνω καὶ ὁ λαός μου οὐ συνῆκεν· οὐαὶ ἔθνος ἁμαρτωλόν, λαὸς πλήρης ἁμαρτιῶν, σπέρμα πονηρόν, υἱοὶ ἄνομοι, ἐγκατελίπετε τὸν κύριον, wörtlich übereinstimmend mit der Septuaginta. Diese Stelle war keine messianische, und auch deßhalb wohl des Justinus Erinnerung an sie zu undeutlich, als daß er nicht genöthigt gewesen wäre, die Septuaginta nachzusehen. Unmittelbar aber folgt ein freies Citat; es läßt bemerken, daß Justinus, sobald er nicht streng dogmatische Beweise auf alttestamentliche Stellen gründen wollte, nur ausnahmsweise, wenn seine Erinnerung zu undeutlich war, den Text nachsah. Das nächste Citat lautet nämlich: ποῖόν μοι οἶκον οἰκοδομήσετε; λέγει κύριος· ὁ οὐρανός μοι θρόνος καὶ ἡ γῆ ὑποπόδιον τῶν ποδῶν μου. Im Jesaias ist die Sätzestellung anders: οὕτως λέγει κύριος· ὁ οὐρανός μου θρόνος καὶ ἡ γῆ ὑποπόδιον τῶν ποδῶν μου, ποῖον οἶκον οἰκοδομήσετέ μοι; — Die sogleich hierauf folgende Stelle ist durchaus frei gehalten, veranschaulicht ebenfalls, wie sehr Justinus an freies Citiren gewöhnt war. Denn da sie von dem vorletzten Citate, welches Justinus in der Septuaginta nachgesehen hatte, nur um wenige Verse entfernt war, so konnte Justinus derselben durch einige Blicke auf das vorliegende Bibelexemplar Genauigkeit geben. Es lautet aber: τὰς νουμηνίας ὑμῶν καὶ τὰ σάββατα μισεῖ ἡ ψυχή μου καὶ μεγάλην ἡμέραν νηστείας καὶ ἀργίαν οὐκ ἀνέχομαι, οὐδ', ἂν ἔρχησθε ὀφθῆναί μοι, εἰσακούσομαι

ὑμῶν. πλήρεις αἵματος αἱ χεῖρες ὑμῶν· κἂν φέρητε σεμίδαλιν, θυμίαμα, βδέλυγμά μοι ἐστί. στέαρ ἀρνῶν καὶ αἷμα ταύρων οὐ βούλομαι. τίς γὰρ ἐξεζήτησε ταῦτα ἐκ τῶν χειρῶν ὑμῶν; ἀλλὰ διάλυε πάντα σύνδεσμον ἀδικίας, διάσπα στραγγαλιὰς βιαίων συναλλαγμάτων, ἄστεγον καὶ γυμνὸν σκέπε, διάθρυπτε πεινῶντι τὸν ἄρτον σου. Von den drei so unmittelbar einander folgenden Citaten ist dieses dritte, wie auch das zweite, durch ein καὶ πάλιν ἀλλαχοῦ eingeführt. Man sollte also glauben, Justinus sey es sich recht deutlich bewußt gewesen, daß er eine zusammenhängende Stelle des Jesaias niederschreibe, und dennoch sind nicht nur die bezüglichen Worte aus verschiedenen Stellen des ersten Kapitels vom Justinus durch einander geworfen, sondern es ist auch eine Stelle des 58. Kapitels angeschlossen. Aus dem ersten Kapitel sind zu vergleichen die Worte: πλήρης εἰμὶ ὁλοκαυτωμάτων κριῶν, καὶ στέαρ ἀρνῶν καὶ αἷμα ταύρων καὶ τράγων οὐ βούλομαι. οὐδ', ἂν ἔρχησθε, ὀφθῆναί μοι. τίς γὰρ ἐξεζήτησε ταῦτα ἐκ τῶν χειρῶν ὑμῶν; πατεῖν τὴν αὐλήν μου οὐ προσθήσεσθε. ἐὰν φέρητε σεμίδαλιν, μάταιον θυμίαμα, βδέλυγμά μοι ἐστί. τὰς νουμηνίας καὶ τὰ σάββατα καὶ ἡμέραν μεγάλην οὐκ ἀνέχομαι, νηστείαν καὶ ἀργίαν. καὶ τὰς νουμηνίας ὑμῶν καὶ τὰς ἑορτὰς ὑμῶν μισεῖ ἡ ψυχή μου. ἐγενήθητέ μοι εἰς πλησμονήν, οὐκέτι ἀνήσω τὰς ἁμαρτίας ὑμῶν. ὅταν ἐκτείνητε τὰς χεῖρας, ἀποστρέψω τοὺς ὀφθαλμούς μου ἀφ' ὑμῶν, καὶ ἐὰν πληθύνητε τὴν δέησιν, οὐκ εἰσακούσομαι ὑμῶν. αἱ γὰρ χεῖρες ὑμῶν αἵματος πλήρεις, und aus dem 58. Kapitel Vers 6. u. 7.: λύε πάντα σύνδεσμον ἀδικίας, διάλυε στραγγαλιὰς βιαίων συναλλαγμάτων, ἀπόστελλε τεθραυσμένους ἐν ἀφέσει καὶ πᾶσαν συγγραφὴν ἄδικον διάσπα, διάθρυπτε πεινῶντι τὸν ἄρτον σου καὶ πτωχοὺς ἀστέγους εἴσαγε εἰς τὸν οἶκόν σου, ἐὰν ἴδῃς γυμνόν, περίβαλε, καὶ ἀπὸ τῶν οἰκείων τοῦ σπέρματός σου οὐχ ὑπερόψει. An diesem Citate wiederholt sich das früher

Beobachtete, daß der freien Erinnerung Abkürzung, Zusammenziehung des Wesentlicheren, Heraushebung der bestimmtesten, lebendigsten Ausdrücke eigenthümlich ist. Das pleonastische τὰς νουμηνίας ὑμῶν καὶ τὰ σάββατα οὐκ ἀνέχομαι, καὶ τὰς νουμηνίας καὶ τὰς ἑορτὰς ὑμῶν μισεῖ ἡ ψυχή μου ist zusammengefaßt in die Worte: τὰς νουμηνίας ὑμῶν καὶ τὰ σάββατα μισεῖ ἡ ψυχή μου, indem das bestimmtere, stärkere σάββατα statt ἑορτάς, μισεῖν statt ἀνέχεσθαι gewählt ward; statt aller der Sätze: ἐγενήθητέ μοι εἰς πλησμονήν, οὐκέτι ἀνήσω τὰς ἁμαρτίας ὑμῶν, ὅταν ἐκτείνητε τὰς χεῖρας, ἀποστρέψω τοὺς ὀφθαλμούς μου ἀφ' ὑμῶν, καὶ ἐὰν πληθύνητε τὴν δέησιν, οὐκ εἰσακούσομαι ὑμῶν ist mit Aufnahme des vorhergehenden οὐδ', ἂν ἔρχησθε ὀφθῆναί μοι der kurze, einfache Satz vom Justinus gebildet: οὐδ', ἂν ἔρχησθε ὀφθῆναί μοι, εἰσακούσομαι ὑμῶν. In diesem Satze war zugleich das πατεῖν τὴν αὐλήν μου οὐ προσθήσεσθε einbegriffen; es eignete sich πατεῖν τὴν αὐλήν μου nicht so sehr als ὀφθῆναί μοι, vom Justinus aufgenommen zu werden, weil das Bestreben der Juden, Gottes Blick auf ihre äußerlichen Gesetzbezeugungen zu lenken, alle ihre Werke bedingte und deßhalb am wenigsten zu übergehen war. An das οὐδ' εἰσακούσομαι ὑμῶν schlossen sich die folgenden Worte: αἱ γὰρ χεῖρες ὑμῶν αἵματος πλήρεις, in zu inniger Causalverbindung, um vom Justinus übergangen zu werden. Daran schloß sich in den Gedanken des Justinus die gegensätzliche Beziehung auf das Opfer, welches die Juden auf ihren Händen Gott darbringen wollten, also die Anfügung des κἂν φέρητε σεμίδαλιν bis αἷμα ταύρων οὐ βούλομαι, welches im Jesaias früher und etwas getrennt von einander steht. Auch hier zeigt sich, wie die freie Erinnerung das Band des innern Zusammenhanges zwischen äußerlich getrennten Stellen auch zu einem äußerlichen Bande macht, und auch hier erscheint wieder eine Zu-

sammenziehung des πλήρης εἰμὶ ὁλοκαυτωμάτων κριῶν, καὶ στέαρ ἀρνῶν καὶ αἷμα ταύρων καὶ τράγων οὐ βούλομαι in στέαρ ἀρνῶν καὶ αἷμα ταύρων οὐ βούλομαι. Nach diesen Worten boten sich der Erinnerung des Justinus die Worte: τίς γὰρ ἐξεζήτησε ταῦτα ἐκ τῶν χειρῶν ὑμῶν; als ein passender Schluß der Strafrede, an welche die Ermahnung sich anreiht. Auf diese war Justinus nicht allein durch den innern Zusammenhang hingeleitet, sondern auch durch die nächstfolgenden Verse des ersten Kapitels, welche eine solche Ermahnung enthalten. Doch anstatt dieser drängte sich von einer andern Stelle eine Ermahnung desselben Inhalts, aber lebendigeren Ausdrucks in Justins Erinnerung, und er fügte sie, aber auch verkürzend, hinzu.— Seite 77. folgen zwei Citate, beide durch ein καὶ πάλιν eingeführt, von welchen das erste nicht allein frei, sondern auch aus dem dritten und 21. Psalme zusammengezogen ist. Ein neuer Beweis, ebenfalls in Beziehung auf Credner's Abhandlung zu erwähnen, daß man bei gehäuften, durch ein καὶ πάλιν, καὶ πάλιν an einander gereihten neutestamentlichen Stellen in Justin's Werken nicht zuversichtlich annehmen dürfe, Justinus habe die einzelnen Stellen nach ihrem Zusammenhange in seinem Evangelium niedergeschrieben. Die erste der beiden Stellen lautet: αὐτοὶ ἔβαλον κλῆρον ἐπὶ τὸν ἱματισμόν μου καὶ ὤρυξάν μου πόδας καὶ χεῖρας. ἐγὼ δὲ ἐκοιμήθην καὶ ὕπνωσα καὶ ἀνέστην, ὅτι κύριος ἀντελάβετό μου. Die Worte bis zu dem ἐγὼ δὲ sind das schon besprochene aus dem 16. und 18. Verse des 21sten Psalms zusammengezogene Citat. Es steht hier wie dort in gleichem Verhältnisse zur Septuaginta und stimmt mit dem obigen Citate, außer der gleichgültigen Veränderung, daß der zweite Satz in jenem in diesem zum ersten gemacht ist, wörtlich zusammen. Die folgenden Worte von ἐγὼ bis ἀντελάβετό μου entsprechen Psalm 3, 6., nur hat die Septuaginta für ἀνέστην

ἐξηγέρθην und für *ἀντελάβετο ἀντιλήψεται*. *Ἀνέστην* ist vom Justinus geschrieben, weil man in der Kirche häufiger von der Auferstehung als von der Auferweckung Christi sprach; von der Lesart *ἀντελάβετο* sehe ich, daß sie sich noch verschiedentlich, indessen nur in alten Uebersetzungen der Septuaginta findet. Vielleicht also war sie in Abschriften der Septuaginta und auch in dem Exemplare, dessen sich Justinus bediente, vorhanden. Aber man möchte fragen, ob nicht diese Lesart, gemäß dem Standpunkte der christlichen Reflexion, welcher die Erfüllung der Weissagung als vergangen anschaute, verschiedenerseits unabhängig entstanden sey. Das zweite, schon erwähnte und noch zu betrachtende Citat: *ἐλάλησαν ἐν χείλεσιν, ἐκίνησαν κεφαλὴν λέγοντες· ῥυσάσθω ἑαυτόν* ist etwas abgekürzt und umgeändert aus Psalm 21, V. 7. u. 8., wo es heißt: *ἐλάλησαν ἐν χείλεσιν, ἐκίνησαν κεφαλήν, ἤλπισεν ἐπὶ κύριον, ῥυσάσθω αὐτόν*. Die Verkürzung und Abänderung wurde wohl durch den Rückklang der evangelischen Ueberlieferung von dem Hohne über den Gekreuzigten bewirkt. Die drei Synoptiker beschreiben es als den Hauptinhalt des Spottes, daß Jesus jetzt am Kreuze sich nicht selbst helfen könne, und sogleich im Folgenden stellt Justinus diesen evangelischen Bericht als die Erfüllung der vorher angeführten Psalmworte dar. — Nach einigen alttestamentlichen Citaten, die wörtlich mit der Septuaginta übereinstimmen, folgt dieses durchaus freie alttestamentliche Apomnemoneuma: *ᾄσατε τῷ κυρίῳ, πᾶσα ἡ γῆ, καὶ ἀναγγείλατε ἡμέραν ἐξ ἡμέρας τὸ σωτήριον. κύριος καὶ αἰνετὸς σφόδρα, φοβερὸς ὑπὲρ πάντας τοὺς θεούς· ὅτι πάντες οἱ θεοὶ τῶν ἐθνῶν εἴδωλα δαιμονίων εἰσίν, ὁ δὲ θεὸς τοὺς οὐρανοὺς ἐποίησε. δόξα καὶ αἶνος κατὰ πρόσωπον αὐτοῦ, καὶ ἰσχὺς καὶ καύχημα ἐν τόπῳ ἁγιάσματος αὐτοῦ. δότε τῷ κυρίῳ τῷ πατρὶ τῶν αἰώνων δόξαν, λάβετε χάριν καὶ εἰσέλθετε κατὰ πρόσωπον αὐτοῦ, καὶ προσκυνήσατε ἐν*

αὐλαῖς ἁγίαις αὐτοῦ. φοβηθήτω ἀπὸ προσώπου αὐτοῦ πᾶσα ἡ γῆ καὶ κατορθωθήτω καὶ μὴ σαλευθήτω. εὐφρανθήτωσαν ἐν τοῖς ἔθνεσιν, ὁ κύριος ἐβασίλευσεν ἀπὸ τοῦ ξύλου. Das Citat bezieht sich fast auf den ganzen 95. Psalm. Dieser lautet nämlich V. 1. bis gegen 12.: 1) ᾄσατε τῷ κυρίῳ ᾆσμα καινόν, ᾄσατε τῷ κυρίῳ πᾶσα ἡ γῆ. 2) ᾄσατε τῷ κυρίῳ, εὐλογήσατε τὸ ὄνομα αὐτοῦ, εὐαγγελίζεσθε ἡμέραν ἐξ ἡμέρας τὸ σωτήριον αὐτοῦ. 3) ἀναγγείλατε ἐν τοῖς ἔθνεσι τὴν δόξαν αὐτοῦ, ἐν πᾶσι τοῖς λαοῖς τὰ θαυμάσια αὐτοῦ. 4) ὅτι μέγας κύριος καὶ αἰνετὸς σφόδρα, φοβερός ἐστιν ἐπὶ πάντας τοὺς θεούς. 5) ὅτι πάντες οἱ θεοὶ τῶν ἐθνῶν δαιμόνια, ὁ δὲ κύριος τοὺς οὐρανοὺς ἐποίησεν. 6) ἐξομολόγησις καὶ ὡραιότης ἐνώπιον αὐτοῦ, ἁγιωσύνη καὶ μεγαλοπρέπεια ἐν τῷ ἁγιάσματι αὐτοῦ. 7) ἐνέγκατε τῷ κυρίῳ, αἱ πατριαὶ τῶν ἐθνῶν, ἐνέγκατε τῷ κυρίῳ δόξαν καὶ τιμήν. 8) ἐνέγκατε τῷ κυρίῳ δόξαν ὀνόματι αὐτοῦ, ἄρατε θυσίας καὶ εἰσπορεύεσθε εἰς τὰς αὐλὰς αὐτοῦ. 9) προσκυνήσατε τῷ κυρίῳ ἐν αὐλῇ ἁγίᾳ αὐτοῦ, σαλευθήτω ἀπὸ προσώπου αὐτοῦ πᾶσα ἡ γῆ. 10) εἴπατε ἐν τοῖς ἔθνεσιν, ὁ κύριος ἐβασίλευσε· καὶ γὰρ κατώρθωσε τὴν οἰκουμένην, ἥτις οὐ σαλευθήσεται, κρινεῖ λαοὺς ἐν εὐθύτητι. 11) εὐφραινέσθωσαν οἱ οὐρανοὶ καὶ ἀγαλλιάσθω ἡ γῆ. — Auch an diesem Citate erscheint die Grundeigenthümlichkeit des freien Citirens, kürzeres Zusammenfassen des Wesentlichen. Vers 1. bis 4. ist demgemäß in zwei kurze Sätze zusammengezogen, und sogleich der causale vierte u. fünfte Vers, welche nicht so leicht der Erinnerung sich verwischen konnten, vollständig angeschlossen. Merkwürdig ist das Verhältniß der Worte des Justinus zu dem 5ten Verse des Psalms. Justin's Erinnerung war schon ziemlich unbestimmt; deßhalb vertauscht er die ungewöhnlichern Ausdrücke der preisenden Bewunderung, ἐξομολόγησις, ὡραιότης, ἁγιωσύνη, μεγαλοπρέπεια, mit den gewöhnlichen doxologischen Ausdrücken δόξα, αἶνος, ἰσχύς, καύ-

χημα. Das ἐνώπιον αὐτοῦ ist mit dem gleichbedeutenden κατὰ πρόσωπον αὐτοῦ vertauscht. Aus Vers 7. ist wieder der Hauptgedanke ausgezogen, von den Worten αἱ πατρίαι τῶν ἐθνῶν ist noch ein Anklang in dem Beisatze τῷ πατρὶ τῶν αἰώνων zu verspüren und zu bemerken, wie aus einer bloßen Wortähnlichkeit ein ganz verschiedener, aber dem christlichen Bewußtseyn bekannter Ausdruck hervorgerufen wurde. Der erste pleonastische Satz des achten Verses ist weggelassen, das ἄρατε θυσίας nur in so weit dem Gedächtnisse des Justinus eingedrückt, daß es seiner Erinnerung eine allgemeine Richtung zu geben vermochte. Das εἰς τὰς αὐλὰς αὐτοῦ verwechselte Justinus mit κατὰ πρόσωπον αὐτοῦ, was ihm noch von der Anwendung kurz zuvor geläufig war, und bei seiner zusammenziehenden Weise einen Uebellaut vermied, indem alsbald ἐν αὐλαῖς ἁγίαις αὐτοῦ folgte. Auf die letzten Verse finden sich in Justin's Citate nur einzelne Beziehungen; es ist, an einzelne, dunkel wiederhallende Elemente des Psalms anknüpfend, eine fast selbständige Gedankenbildung. Nachdem in der unbestimmten Erinnerung des Justinus das erstere σαλευθήτω mit dem gewöhnlicheren φοβηθήτω vertauscht war, reihte er das in den Gedanken einstimmende καὶ κατορθωθήτω καὶ μὴ σαλευθήτω an, und nun traten ihm noch aus den letzten frohlockenden Worten des Psalms die Worte εὐφρανθήτωσαν ἐν τοῖς ἔθνεσιν hervor, an welche sich die Schlußworte: ὁ κύριος ἐβασίλευσεν ἀπὸ τοῦ ξύλου a), deren eigentliche Stelle Justinus vergessen, um deren Willen er aber das ganze Citat angeführt hatte, auf das passendste und nachdrücklichste anschlossen. — Seite 86. befindet sich folgendes alttestamentliche Apomnemoneuma: ἄρατε πύλας οὐρανῶν, ἀνοίχθητε, ἵνα εἰσέλθῃ ὁ βασιλεὺς τῆς δόξης, κύριος κραταιὸς καὶ κύριος δυνατός. Es bezieht sich

a) Die Worte ἀπὸ τοῦ ξύλου gehörten nämlich nach Justin's Meinung zum unverfälschten Texte.

auf Psalm 23, Vers 7. u. 8.: ἄρατε πύλας οἱ ἄρχοντες ὑμῶν καὶ ἐπάρθητε πύλαι αἰώνιοι, καὶ εἰσελεύσεται ὁ βασιλεὺς τῆς δόξης. Τίς ἐστιν οὗτος ὁ βασιλεὺς τῆς δόξης; κύριος κραταιὸς καὶ δυνατός —. Vornehmlich möchte ich durch das οὐρανῶν und ἀνοίχθητε in der justinischen Anführung noch ein Beispiel geben, daß durch die freie Erinnerung die Schriftstelle auch verdeutlicht, schärfer bestimmt werden könne.

Doch es würden durch Erörterung auch nur der noch übrigen alttestamentlichen Citate in der zweiten Apologie die Grenzen dieser Abhandlung überschritten werden. Darum sey es vergönnt, die gegenwärtige Untersuchung derselben hier zu beschließen. Es ist aus der Häufigkeit der freien alttestamentlichen Citate wahrscheinlich, daß Justinus aus dem neuen Testamente gewöhnlich frei citirte; es ist auch vorauszusetzen, daß die Abweichungen des Justinus von dem Evangelientexte nicht auf die Vertauschung einzelner Worte oder Umänderungen der Construction gemäß dem Redezusammenhange, in welchen das Citat eingefügt wurde, sich beschränkten, sondern weit durchgreifenderer Art waren und, gleich den betrachteten alttestamentlichen Stellen, die angedeuteten Haupteigenthümlichkeiten freier Erinnerungen im Verhältnisse zu einem Schrifttexte bestätigen werden.

Aber auch von den neutestamentlichen Stellen sey es vergönnt, damit die Grenzen der Abhandlung nicht zu sehr sich erweitern, eine Anzahl aus der Gesammtmasse herauszuheben. Ich wähle solche, welche Credner am wenigsten aus freier Erinnerung von unsern Evangelien ableiten zu dürfen glaubt.

Von folgender Stelle erklärt Credner, sie könne wegen ihres theilweisen Zusammenstimmens mit dem Matthäus und Lukas nicht als eine freie Anführung aus dem Gedächtnisse betrachtet werden: ὁ νόμος καὶ οἱ προφῆται μέχρι Ἰωάννου τοῦ βαπτιστοῦ ἐξ ὅτου ἡ βασιλεία τῶν οὐ-

ρανῶν βιάζεται, καὶ βιασταὶ ἁρπάζουσιν αὐτήν. καὶ εἰ θέλετε δέξασθαι, αὐτός ἐστιν Ἠλίας ὁ μέλλων ἔρχεσθαι. ὁ ἔχων ὦτα ἀκούειν ἀκουέτω. Die Parallelstellen im Matthäus und Lukas sind Matthäus 11, 12. bis 15.: ἀπὸ δὲ τῶν ἡμερῶν Ἰωάννου τοῦ βαπτιστοῦ ἕως ἄρτι ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν βιάζεται καὶ βιασταὶ ἁρπάζουσιν αὐτήν. καὶ εἰ θέλετε δέξασθαι, αὐτός ἐστιν Ἠλίας ὁ μέλλων ἔρχεσθαι. πάντες γὰρ οἱ προφῆται καὶ ὁ νόμος ἕως Ἰωάννου προεφήτευσαν. ὁ ἔχων ὦτα ἀκούειν ἀκουέτω. Luk. 16, 16.: ὁ νόμος καὶ οἱ προφῆται ἕως Ἰωάννου. ἀπὸ τότε ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ εὐαγγελίζεται καὶ πᾶς εἰς αὐτὴν βιάζεται. Und warum könnte denn das eigenthümliche Verhältniß jener justinischen Stelle zu den beiden angeführten evangelischen Stellen nicht allein in Anführung aus dem Gedächtnisse seinen Grund haben? Es läßt sich ganz vorzüglich klar die Bildung derselben aus den Parallelstellen des Matthäus und Lukas nachweisen. Justinus hatte die Stelle des Jesaias von der Stimme in der Wüste, welche dem messianischen Könige Bahn ruft, auf Johannes den Täufer angewendet und dadurch die Messiaswürde des Herrn dem Tryphon dargestellt. Tryphon lenkt mit der Bemerkung ab, die Worte der Weissagung seyen zu unbestimmt, als daß etwas aus ihnen geschlossen werden könne. Justinus erwidert, dieß dürfe doch gar nicht behauptet werden, denn anerkanntermaßen sey mit Johannes dem Täufer das jüdische Prophetenthum erloschen, Jesus aber habe, noch während Johannis Wirksamkeit am Jordan mit der Ankündigung des Evangeliums hervortretend, die vorbereitende Bestimmung des Täufers beendet, und sich auch klar darüber ausgesprochen, daß mit Johannes dem Täufer das alttestamentliche Prophetenthum zu seinem Ziele gekommen, und der verheißene neue Bund Gottes mit den Menschen geschichtlich erschienen sey. Nun folgt das Citat. Die ersten Worte des Lukas waren geeig-

neter als die ersten Worte des Matthäus, den Anfang des Citats zu bilden. Denn von der Darstellung aus, daß im Johannes das Ziel des Prophetenthums erschienen sey, war Justinus zu dem Citate veranlaßt; das ἐξ ὅτου statt ἀπὸ τότε ist eine der Abglättungen, welche in Anführungen aus dem Gedächtnisse gewiß oft vorkommen. Nun wendet sich Justinus zum Texte des Matthäus und gibt ihn wörtlich, mit Ausschließung des Satzes, welcher mit den Anfangsworten des Lukas und dem Anfange des Citates übereinkam. Die Wiederholung desselben durfte ja wohl Justinus vermeiden. Warum er aber von der Stelle des Lukas zur Stelle des Matthäus überging? Man kann einen doppelten Grund vermuthen. Das βιάζεται war auffallender, stärker als das εὐαγγελίζεται, deßhalb dem Justinus hervortretender, und die Schlußworte von dem καὶ εἰ θέλετε δέξασθαι an durfte er nicht übersehen, weil sie die bestimmteste Bezeugung Christi enthielten, daß Johannes der von den Propheten geweissagte Vorgänger des Messias sey. — In der zweiten Apologie S. 66. führt Justinus als Worte Christi an: μὴ φοβεῖσθε τοὺς ἀναιροῦντας ὑμᾶς καὶ μετὰ ταῦτα μὴ δυναμένους τι ποιῆσαι. φοβήθητε δὲ τὸν μετὰ τὸ ἀποθανεῖν δυνάμενον καὶ ψυχὴν καὶ σῶμα εἰς γέενναν ἐμβαλεῖν. Zu diesen Worten sind aus unseren Evangelien die Parallelstellen Matth. 10, 28.: μὴ φοβεῖσθε ἀπὸ τῶν ἀποκτενόντων τὸ σῶμα, τὴν δὲ ψυχὴν μὴ δυναμένων ἀποκτεῖναι· φοβήθητε δὲ μᾶλλον τὸν δυνάμενον καὶ ψυχὴν καὶ σῶμα ἀπολέσαι ἐν γεέννῃ. Luk. 12, 4. bis 5.: μὴ φοβηθῆτε ἀπὸ τῶν ἀποκτενόντων τὸ σῶμα καὶ μετὰ ταῦτα μὴ ἐχόντων περισσότερόν τι ποιῆσαι· φοβήθητε δὲ τὸν μετὰ τὸ ἀποκτεῖναι δυνάμενον καὶ ψυχὴν καὶ σῶμα εἰς γέενναν ἐμβαλεῖν. Diese Stelle des Justinus, meint Credner, könne nicht füglich auf unsere Evangelien zurückgeführt werden. Aber sie kann es doch ohne Zwang. Vorherrschend war in Justin's Erinnerung die Beziehung

auf die Stelle des Matthäus. Die ersten Worte des Justinus bis *φοβήθητε* zeigen die verkürzende, verallgemeinernde Eigenschaft der freien Erinnerung, wie sie an alttestamentlichen Stellen beobachtet wurde. Die Construction des *φοβεῖσθε* mit dem Accusativ ist fließender als seine Verbindung mit *ἀπό*, kann also nach dem vorhin Bemerkten nicht befremden. Betrachtet man die Veränderungen der erstern evangelischen Worte durch den Justinus, so kann man schwerlich eine näher liegende Fassung des verallgemeinerten Gedankens finden. Justinus schließt sich in den Worten: *καὶ μετὰ ταῦτα μὴ δυναμένους τι ποιῆσαι*, etwas mehr an den Lukas als an den Matthäus an, weil die Form der entsprechenden Worte im Lukas im Verhältnisse zum Matthäus bereits verallgemeinert ist. Dann folgt Justinus entschiedener dem Matthäus. Der Satz, welchen Lukas noch vorher einschiebt: *ὑποδείξω δὲ ὑμῖν, τίνα φοβηθῆτε*, enthält nichts, was ihn in der Erinnerung des Justinus hätte hervorheben mögen. Das *μᾶλλον* des Matthäus ist weggefallen, es ist pleonastisch; der Gegensatz scheint ohne dasselbe geschärfter. Das *μετὰ τὸ ἀποθανεῖν*, dem Lukas sich annähernd, dem Matthäus fremd, ist verdeutlichend, erklärend, ein Merkmal der Ueberarbeitung. Das Evangelium des Lukas kann ja im Ganzen für nicht so ursprünglich als das Evangelium des Matthäus betrachtet werden. Daraus nun, daß Justinus sagt: *φοβήθητε δὲ τὸν δυνάμενον καὶ ψυχὴν καὶ σῶμα εἰς γέενναν ἐμβαλεῖν* muß gefolgert werden, daß schon vorher in seinem Evangelientexte *τὸ σῶμα, τὴν δὲ ψυχὴν* enthalten war. Dann erscheint das *καὶ σῶμα καὶ ψυχὴν* am passendsten. Das *ἐμβαλεῖν εἰς γέενναν* ist wieder von dem Matthäus abweichend nach Anleitung des Lukas gebildet, aber der Ausdruck des Lukas war hier auch lebendiger und der Vorstellung von der Hölle als einem Feuermeere am gemäßesten. — In der zweiten Apologie S. 62. berichtet

Justinus als Worte Jesu: παντὶ τῷ αἰτοῦντι δίδοτε καὶ τὸν βουλόμενον δανείσασθαι μὴ ἀποστραφῆτε· εἰ γὰρ δανείζετε, παρ' ὧν ἐλπίζετε λαβεῖν, τί καινὸν ποιεῖτε; τοῦτο καὶ οἱ τελῶναι ποιοῦσιν· ὑμεῖς δὲ μὴ θησαυρίζητε ἑαυτοῖς ἐπὶ τῆς γῆς, ὅπου σὴς καὶ βρῶσις ἀφανίζει καὶ λῃσταὶ διορύσσουσι. θησαυρίζετε δὲ ἑαυτοῖς ἐν τοῖς οὐρανοῖς, ὅπου οὔτε σὴς οὔτε βρῶσις ἀφανίζει. τί γὰρ ὠφελεῖται ἄνθρωπος, ἂν τὸν κόσμον ὅλον κερδήσῃ, τὴν δὲ ψυχὴν αὐτοῦ ἀπολέσῃ; ἢ τί δώσει αὐτῆς ἀντάλλαγμα; θησαυρίζετε οὖν ἐν τοῖς οὐρανοῖς, ὅπου οὔτε σὴς οὔτε βρῶσις ἀφανίζει. An dieses aus mehreren evangelischen Stellen zusammengesetzte Citat reiht Justinus ein anderes vermittelst der Partikel καί. Wie wenig aber aus dem καί geschlossen werden könne, daß Justinus die vorangehende Stelle in seinem Evangelium in derselben Verbindung gelesen habe, bedarf in Hinsicht auf die verglichenen alttestamentlichen Stellen keiner Erörterung. Die Parallelen zu dem Citate sind Matth. 5, 42.: τῷ αἰτοῦντί σε δίδου καὶ τὸν θέλοντα ἀπὸ σοῦ δανείσασθαι μὴ ἀποστραφῇς. Luk. 6, 30.: παντὶ δὲ τῷ αἰτοῦντί σε δίδου καὶ ἀπὸ τοῦ αἴροντος τὰ σὰ μὴ ἀπαίτει. Luk. 6, 34.: καὶ ἐὰν δανείζητε, παρ' ὧν ἐλπίζετε ἀπολαβεῖν, ποία ὑμῖν χάρις ἐστί; καὶ γὰρ ἁμαρτωλοὶ ἁμαρτωλοῖς δανείζουσιν. Matth. 6, 19—20.: μὴ θησαυρίζετε ὑμῖν θησαυροὺς ἐπὶ τῆς γῆς, ὅπου σὴς καὶ βρῶσις ἀφανίζει καὶ ὅπου κλέπται διορύσσουσι καὶ κλέπτουσι· θησαυρίζετε δὲ ὑμῖν θησαυροὺς ἐν οὐρανῷ, ὅπου οὔτε σὴς οὔτε βρῶσις ἀφανίζει καὶ ὅπου κλέπται οὐ διορύσσουσιν οὐδὲ κλέπτουσιν. Matth. 16, 26.: τί γὰρ ὠφελεῖται ἄνθρωπος, ἐὰν τὸν κόσμον ὅλον κερδήσῃ, τὴν δὲ ψυχὴν αὐτοῦ ζημιωθῇ; ἢ τί δώσει ἄνθρωπος ἀντάλλαγμα τῆς ψυχῆς αὐτοῦ; Aus der Vergleichung dieser Stellen mit dem Citate des Justinus erkennt man sogleich das der freien Erinnerung so gewöhnliche abkürzende Verfahren. Es fehlt in dem Texte des Justi-

uns nach *αἰτοῦντι* das *σέ*, nach *βουλόμενον* das *ἀπὸ σοῦ* des Matthäus; das *καὶ γὰρ ἁμαρτωλοὶ ἁμαρτωλοῖς δανείζουσιν* des Lukas ist in *τοῦτο καὶ οἱ τελῶναι ποιοῦσιν* verwandelt. In dem Folgenden fehlt beide Male nach dem *θησαυρίζετε — θησαυρούς*, für *ὅπου κλέπται διορύσσουσι καὶ κλέπτουσι* ist *καὶ λῃσταὶ διορύσσουσι* gesetzt; das zweitemal fehlt dem Justinus nach *ἀφανίζει* das *καὶ ὅπου κλέπται οὐ διορύσσουσιν οὐδὲ κλέπτουσι* des Matthäus ganz. Das *ἢ τί δώσει ἄνθρωπος ἀντάλλαγμα τῆς ψυχῆς αὐτοῦ;* des Matthäus ist vom Justinus in *ἢ τί δώσει αὐτῆς ἀντάλλαγμα;* zusammengezogen. Von sämmtlichen Abkürzungen ist es klar, wie leicht sie sind und wie leicht sie deßhalb in freier Erinnerung geschehen konnten. Daß die Stelle des Justinus aus verschiedenen, nicht unmittelbar verbundenen evangelischen Stellen zusammengesetzt ist, kann nach der Erläuterung mehrerer alttestamentlicher Stellen an und für sich nicht mehr befremden. Es muß nur untersucht werden, ob die Zusammenreihung nach dem Gedankenzusammenhange geschah. Das *εἰ γὰρ δανείζετε* bis *τελῶναι ποιοῦσιν* schließt sich an das Vorhergehende im innigsten Grundverhältnisse an und war noch besonders durch den Anklang des *δανείσασθαι* hervorgerufen worden. Das *ὑμεῖς δὲ μὴ θησαυρίζητε* bis *ἀφανίζει* fügte sich an als Gegensätzlichkeit dessen, was die Zöllner thun. Das *τί γὰρ ὠφελεῖται* bis *ἀντάλλαγμα* hat wieder das engste Grundverhältniß zu dem Vorhergehenden. Das folgende *θησαυρίζετε* bis *ἀφανίζει*, welches ebenso wie zuvor verkürzt ist, faßt die Summe der ganzen vorhergehenden Ermahnung und Belehrung in sich, beschließt also die Gedankenreihe in dem Citate des Justinus durchaus passend. Credner behauptet zwar, die Wiederholung lasse sich nur aus der Beschaffenheit des von Justinus gebrauchten Evangeliums erklären und sey gegen alle Analogie bei Fehlern des Gedächtnisses. Es gebe sich als eine Eigenthümlichkeit von Justin's Evangelium zu er-

kennen, daß es am Ende einer für sich stehenden Rede den Hauptgedanken derselben nochmals wiederhole. Um sich von dieser Eigenthümlichkeit zu überzeugen, wird man mindestens einige Beispiele erwarten. Credner macht auf zwei Citate aufmerksam, deren ersteres nicht im entferntesten hierher gehört und keiner Beurtheilung in dieser Hinsicht bedarf. Es lautet nämlich im Dialoge mit dem Tryphon: *εἶπε γάρ· — πολλοὶ ἐλεύσονται ἐπὶ τῷ ὀνόματί μου, ἔξωθεν ἐνδεδυμένοι δέρματα προβάτων, ἔσωθεν δέ εἰσι λύκοι ἅρπαγες. καὶ ἔσονται σχίσματα καὶ αἱρέσεις. καὶ προσέχετε ἀπὸ τῶν ψευδοπροφητῶν, οἵτινες ἐλεύσονται πρὸς ὑμᾶς, ἔξωθεν ἐνδεδυμένοι δέρματα προβάτων, ἔσωθεν δέ εἰσι λύκοι ἅρπαγες.* Dieses Citat gehört deßhalb nicht hierher, weil es Justinus nicht als Eine zusammenhängende evangelische Stelle, sondern als drei getrennte Stellen des Evangeliums anführt. Mit dem zweiten Citate, welches jene Eigenthümlichkeit des justinischen Evangeliums verbürgen soll, steht es fast um nichts besser. An zwei weit getrennten Stellen des Dialogs citirt Justinus fast übereinstimmend die Strafworte Christi, daß die Pharisäer und Schriftgelehrten übertünchte Gräber, auswendig glänzend, inwendig voller Todtengebeine wären. Daran schließt er in der spätern Stelle die Worte des Herrn: *τὸ ἡδύοσμον ἀποδεκατοῦντες, τὴν δὲ κάμηλον καταπίνοντες, τυφλοὶ ὁδηγοί*, eine Reminiscenz aus einem etwas früheren Verse des Matthäus, welche in der erstern Stelle den parallelen Worten zum Theile vorangeht. Es heißt dort nämlich: *ὅτι ἀποδεκατοῦτε τὸ ἡδύοσμον καὶ τὸ πήγανον, τὴν δὲ ἀγάπην τοῦ θεοῦ καὶ τὴν κρίσιν οὐ κατανοεῖτε.* Es ist diese Stelle auch benutzt worden, um aufmerksam zu machen, daß Justinus öfters in seinen neutestamentlichen Citaten bedeutender vom Evangelientexte abweiche. Man bemerkte nämlich, was nach meiner Meinung durchaus mit Recht geschieht, daß Justinus das *ἡδύοσμον ἀποδεκα-*

τοῦν verschieden gestellt, und jedesmal mit einem andern Gegensatze verbunden habe. Credner will es in beiden Citaten an den ursprünglichen Orten des justinischen Evangeliums wissen. Fürwahr dann ein matter Nachklang! Man muß auch aus dem unvollkommenen Gegensatze: ἀποδεκατοῦντες τὸ ἡδύοσμον, τὴν δὲ κάμηλον καταπίνοντες, vermuthen, so habe nicht in dem schriftlichen Evangelium, sondern nur in der flüchtigen Erinnerung der Gegensatz gelautet. Credner könnte nur Eins für seine Behauptung anführen, in beiden Citaten die fast wörtliche Uebereinstimmung der Vergleichung mit den Gräbern; dieß zeige an, daß Justinus sich beidemale genau an sein Evangelium halte. Aber es wurde in den untersuchten alttestamentlichen Stellen bemerkt, daß auch freie Erinnerungen eine feste Gestaltung im Gedächtnisse anzunehmen vermöchten, was ja nicht gleichmäßig von allen Erinnerungen gelten kann, sondern am meisten nur von solchen, deren Gehalt an sich zur tiefern Einprägung geeignet ist, welche öfters wiederholt werden und deren Abweichungen von den Schriftworten, aus welchen sie entspringen, sich leicht ergeben. Nach diesen Gesichtspunkten muß geprüft werden, ob in den beiden parallelen Citaten die Vergleichung der Pharisäer mit den Gräbern, wie sie vom Matthäus berichtet ist, vor den andern Worten in der Erinnerung eine feste Gestalt und gerade die Gestalt, welche sie beim Justinus hat, anzunehmen geeignet war. Gewiß gehört sie wegen ihrer schlagenden und erschütternden Kraft zu den Aussprüchen des Herrn, welche vor vielen andern im Gedächtnisse haften und sich vergegenwärtigen. Mir wenigstens, als ich das Verhältniß jenes Ausspruches zu den übrigen Theilen der Strafrede an die Pharisäer in meiner Erinnerung überlegte, trat derselbe bei weitem am bestimmtesten hervor. So dürfte es auch beim Justinus gewesen seyn. Vergleichen wir beidemal die Worte des Justinus

mit dem Matthäus: Justin.: τάφοι κεκονιαμένοι, ἔξωθεν φαινόμενοι ὡραῖοι, ἔσωθεν δὲ γέμοντες ὀστέων νεκρῶν. Matth. 23, 27.: οὐαὶ ὑμῖν, γραμματεῖς καὶ φαρισαῖοι, ὑποκριταί, ὅτι παρομοιάζετε τάφοις κεκονιαμένοις, οἵτινες ἔξωθεν μὲν φαίνονται ὡραῖοι, ἔσωθεν δὲ γέμουσιν ὀστέων νεκρῶν καὶ πάσης ἀκαθαρσίας, so sehen wir solche Abweichungen, welche in der freien Erinnerung auf das leichteste sich bilden und befestigen konnten, nämlich das Wesentliche der Vergleichung herausgehoben, die kürzere, ansprechende Participialconstruction, im Uebrigen völliges Beibehalten der Worte des Evangeliums. Also ist jene von Justin's Evangelium behauptete Eigenthümlichkeit ohne Grund. Und weßhalb ist, damit wir auf den Satz, welcher die letzte Erörterung veranlaßte, zurückkommen, die Wiederholung der Worte: θησαυρίζετε οὖν ἐν τοῖς οὐρανοῖς, ὅπου οὔτε σὴς οὔτε βρῶσις ἀφανίζει, nicht sehr wohl als Gedächtnißfehler zu denken? Kann das ungenaue Gedächtniß in einem Citate Sätze umstellen, auslassen, aus ganz verschiedenen Schriften nach der Gedankenverwandtschaft hinübernehmen, so sieht man doch wahrlich nicht ein, warum es nicht auch einen Satz wiederholen sollte, wenn derselbe als der Gesammtinhalt einer gegebenen Ermahnung und Belehrung nachdrücklich in dem Denken hervortauchte. So verschwindet einer der beiden Hauptgründe, aus welchen Credner das Citat nicht auf unsern Evangelientext zurückführen will; der zweite beruht in einer Wortabweichung des Justinus. Auch die Wortabweichungen nämlich, diese eine zunächst noch ausgeschlossen, bieten dem Erklärungsversuche aus der freien Erinnerung ebenfalls keine Schwierigkeit. Die Anfangsworte des Matthäus sind vom Justinus ausdrucksvoll, die Ermahnung schärfend, verallgemeinert durch Hinübernahme des παντὶ aus dem Texte des Lukas und durch Anwendung des Plural-Imperativs. Diese Form ist in Ermahnungen an Mehrere gewöhnli-

cher, war also in der Erinnerung, die nicht ganz genau an den Worten des Textes haftete, leicht einfließend. Der folgende, aus dem Lukas entnommene Satz schloß sich am passendsten im Grundverhältnisse an, daher das γὰρ statt des καί. In dem τοῦτο καὶ οἱ τελῶναι ποιοῦσιν statt des καὶ γὰρ ἁμαρτωλοὶ ἁμαρτωλοῖς δανείζουσιν zeigt sich die Umgestaltung der freien Erinnerung recht anschaulich. Die genauen Textesworte waren dem Gedächtnisse des Justinus verwischt, nur ihr Gedanke war geblieben, daß die Christen anders nichts Auszeichnendes selbst vor Uebelberüchtigten hätten. Der Gedanke bestimmte die Reflexion. Welche andere Menschenart eignete sich hier mehr zu einem Beispiele als die Zöllner, diese nach den Zwecken des Gewinnstes so vorzugsweise sich bestimmenden Leute? Die Reflexion wurde unterstützt durch den Einklang des οὐχὶ καὶ οἱ τελῶναι τὸ αὐτὸ ποιοῦσιν in der gedankenverwandten Stelle Matth. 5, 46. Gleichgültig ist die Verwechslung des κλέπται mit λῃσταὶ und das ἐν τοῖς οὐρανοῖς statt ἐν οὐρανῷ. Aber an der Vertauschung des ζημιωθῇ mit ἀπολέσῃ zeigt sich wieder das Werk der überarbeitenden freien Erinnerung. Der geradeste Gegensatz: gewinnen ist verlieren, trat zugleich mit seinem Gegentheil ins Gedächtniß und ward in der sorglosen Erinnerung niedergeschrieben. Vielleicht, daß auch das ἀπολέσας aus der Parallelstelle des Lukas mitwirkte. Die Abweichung des Justinus, welche Credner so bedeutend erscheint, ist das τί καινὸν ποιεῖτε; statt des ποία ὑμῖν χάρις ἐστί; des Lukas. Diese Abweichung könne nicht in freier Anführung ihren Grund haben, hier erscheine eine Ausdruckseigenthümlichkeit des justinischen Evangeliums; denn an einer andern Stelle habe Justinus wiederum τί καινὸν ποιεῖτε; statt des parallelen ποία ὑμῖν χάρις ἐστί; beim Lukas und τίνα μισθὸν ἔχετε; beim Matthäus. Credner sucht diese Verschiedenheiten des Matthäus, Lukas und Justinus aus verschiedener Uebersetzung und Falschlesung desselben aramäischen

Ausdruckes sehr gelehrt zu erklären. Aber wir bedürfen in der That nicht so spitzfindiger Vermuthungen. Hatte Justinus an dieser Stelle in seiner Erinnerung nicht mehr den Ausdruck der Evangelien, sondern nur dessen allgemeinere Gedankenrichtung gegenwärtig, so lag, wollte er diese in einer bestimmten Form geben, keine Form näher als τί καινὸν ποιεῖτε; dasselbe gilt von dem τί καινὸν ποιεῖτε; in dem Citate: εἰ ἀγαπᾶτε τοὺς ἀγαπῶντας ὑμᾶς, τί καινὸν ποιεῖτε; καὶ γὰρ οἱ πόρνοι τοῦτο ποιοῦσιν. Dieses τί καινὸν ποιεῖτε; ist von jenem nur durch ein paar Zeilen getrennt, und daher bei der Annahme, daß Justinus in freier Erinnerung den Ausdruck gebildet habe, seine Wiederholung wohl sehr erklärlich, ebenso wie es sich erklärt, warum in wenigen auf einander folgenden Versen Lukas bei dem ποία ὑμῖν χάρις ἐστί; und Matthäus bei dem τίνα μισθὸν ἔχετε; bleibt. Den beiden letztern Ausdrücken mag übrigens dieselbe aramäische Form zu Grunde liegen.

Aber eine ausführliche Prüfung aller evangelischen Citate in Justinus Schriften würde den Umfang eines eignen Buches erfordern. Es darf auch wohl an den durchgegangenen Stellen sein Bewenden haben; denn die gleichmäßige Erörterung vieler übrigen wäre nur eine fortgesetzte Erneuerung der Ansichten, welche die Zurückführung der bis jetzt durchforschten Stellen auf unsere Evangelien geleitet haben. Bei manchen Stellen würde die Zurückführung einfacher seyn; es sind hier zu näherer Besprechung schwierigere, auch nach Credner's Meinung, gewählt, um so mehr können sie als Maßstab jener übrigen gelten. Ließen sich wohl nach den betrachteten alttestamentlichen Stellen geringere Abweichungen des Justinus von dem Texte der Evangelien erwarten?

Indessen erfordern doch noch zweierlei evangelische Citate in Justinus Werken eine besondere Betrachtung, diejenigen, welche, verschiedene Male vorkommend, gleichmäßige Abweichungen von dem evangelischen Texte zei-

gen, und diejenigen, welche, von dem evangelischen Texte sich entfernend, in Schriften, welche vom Justinus unabhängig sind, übereinstimmende Parallelen haben, wiewohl in Betreff der erstern schon auf das hingedeutet ist, was auch in diesem Falle der Zurückführung auf unsere Evangelien das Wort redet.

Es ist ja nicht anders denkbar, als daß alles schriftlich oder mündlich Vernommene, wenn es, nicht ganz wörtlich behalten, durch die Erinnerung wiederholt erweckt wird, auch eine festere Gestalt in dem Gedächtnisse annehmen müsse. Denn in der Erinnerung wird das Erinnerte im Geiste durchgearbeitet, erdacht, und kann deßhalb nicht so leicht verwischt werden. Jedem wird seine Erfahrung bezeugen, daß er einmal Erdachtes lange in derselben Form nicht allein festzuhalten, sondern auch gar nicht leicht eine andere Form zu finden vermochte a). Dieß muß ja auch bei wiederholten evangelischen Stellen des Justinus berücksichtigt werden, und wird um so zuverlässiger seyn, je näher die Stellen aneinander stehen, je sicherer vorausgesetzt werden darf, daß Justinus die Stellen häufig gebrauchte und je leichter die Veranlassungen gerade zu der vorliegenden Formbestimmung zu entdecken sind. Bei der Prüfung der alttestamentlichen Stellen wurde schon auf ein hierher gehöriges Beispiel aufmerksam gemacht. Ein anderes Beispiel bietet S. 76. der zweiten Apologie das Citat: *ἐγὼ ἐξεπέτασα — καλῇ* b), welches S. 77, mit denselben Abweichungen von der Septuaginta wiederholt ist. In Hinsicht evangelischer Stellen bieten die von Griesbach in den Symbolis criticis aus den Werken des Clemens Alexandrinus und Origenes zusammengestellten Lesarten ausreichende Beispiele. So wenig ist die Thatsache befremdend, daß in wiederholten freien Citaten des Justinus gleichmäßige Abwei-

a) Auf eine merkwürdige Weise veranschaulichen dieß die Briefe Melanthon's.

b) S. oben S. 415.

chungen von unsern Evangelien erscheinen, daß es befremden müßte, wenn dergleichen nicht vorhanden wären. Prüfen wir aber die einzelnen Stellen.

Nicht sehr getrennt im Dialoge mit dem Tryphon führt Justinus zweimal als Worte Johannis des Täufers an: *ἥξει — ὁ ἰσχυρότερός μου, οὗ οὐκ εἰμὶ ἱκανὸς τὰ ὑποδήματα βαστάσαι*, was zum Theil wörtlich übereinstimmend mit dem Matthäus ist, zum Theile aber auch dem Lukas entspricht. Im Matthäus lautet die Parallelstelle: *ὁ — ὀπίσω μου ἐρχόμενος ἰσχυρότερός μου ἐστίν, οὗ οὐκ εἰμὶ ἱκανὸς τὰ ὑποδήματα βαστάσαι*; im Lukas: *ἔρχεται — ὁ ἰσχυρότερος, οὗ οὐκ εἰμὶ ἱκανὸς λῦσαι τὸν ἱμάντα τῶν ὑποδημάτων αὐτοῦ*. Der Eine Satz, in welchem Justinus vom Matthäus abweicht, hat in diesem offenbar etwas Ungefügiges und erscheint beim Justinus als eine vereinfachende Ueberarbeitung, welche der Anklang des Lukas beförderte. Das dem Justinus eigenthümliche *ἥξει* ist verdeutlichender als das *ἔρχεται* des Lukas. Von der Stelle selbst, der bestimmtesten Erklärung Johannis des Täufers über sein Verhältniß zum Herrn, ist zu vermuthen, daß Justinus sie sich öfters werde vergegenwärtigt und in seinen Lehrvorträgen gebraucht haben. Daher in seinem Gedächtnisse die festere Gestalt ihrer einmal durchgebildeten Form. — In der zweiten Apologie und dem Dialoge mit dem Tryphon stehen diese beiden Parallelstellen: *γίνεσθε — χρηστοὶ καὶ οἰκτίρμονες, ὡς καὶ ὁ πατὴρ ὑμῶν χρηστός ἐστι καὶ οἰκτίρμων καὶ τὸν ἥλιον αὐτοῦ ἀνατέλλει ἐπὶ ἁμαρτωλοὺς καὶ δικαίους καὶ πονηρούς. — γίνεσθε χρηστοὶ καὶ οἰκτίρμονες ὡς καὶ ὁ πατὴρ ὑμῶν ὁ οὐράνιος. καὶ γὰρ τὸν παντοκράτορα θεὸν χρηστὸν καὶ οἰκτίρμονα ὁρῶμεν, καὶ τὸν ἥλιον αὐτοῦ ἀνατέλλοντα ἐπὶ ἀχαρίστους καὶ δικαίους καὶ βρέχοντα ἐπὶ ὁσίους καὶ πονηρούς.* Die zu vergleichenden evangelischen Stellen sind Luk. 6, 36.: *γίνεσθε οὖν οἰκτίρμονες, καθὼς καὶ ὁ πατὴρ ὑμῶν οἰκτίρμων ἐστί.* — Matth. 5, 45.: *τὸν ἥλιον αὐτοῦ ἀνατέλλει ἐπὶ πονηροὺς*

καὶ ἀγαθοὺς καὶ βρέχει ἐπὶ δικαίους καὶ ἀδίκους. Credner hält besonders die zweimalige Verbindung der vereinzelten evangelischen Aussprüche für ein Zeugniß, daß Justinus das Citat nicht aus unsern Evangelien vermittelt, sondern ebenso verbunden in seinem Evangelium gelesen habe. Aber da die Gedanken der beiden Stellen so innig ineinander fassen, der letztere nur die Erläuterung des erstern und in der Stelle des Lukas durch die unmittelbar vor dem γίνεσθε stehenden und ausdrücklich durch das οὖν aufgenommenen Worte: ὅτι αὐτὸς χρηστός ἐστιν ἐπὶ τοὺς ἀχαρίστους καὶ πονηρούς, angedeutet ist, so darf man gewiß annehmen, daß auch ohne die Beziehung der Erinnerung auf ein Evangelium, in welchem die Stellen zusammenhängen, sie sich dem Justinus öfters im Zusammenhange darstellen konnten. Man darf auch fragen, ob sich nicht Justinus in dem Dialoge der äußern Trennung beider Stellen in den Evangelien bewußt war, ob er nicht im Gegentheil ebenso wie in der Apologie das Beispiel mit dem Satze, welchen es erläutern sollte, unmittelbar zu Einem Ausspruche verbunden haben würde, während er jetzt das innere Verhältniß der beiden Sätze angibt, gemäß welchem die Form des Citates in der Apologie sich bestimmt hatte. Gleichgültig sind bis auf das χρηστοὶ καὶ οἰκτίρμονες die Wortabweichungen des zwiefachen justinischen Citates von den evangelischen Stellen. Justinus bleibt sich in der Wahl der Ausdrücke nicht gleich. Das ἀχαρίστους dürfte ein Anklang aus Luk. 6, 35. seyn. Allein die von Lukas abweichende, zweimalige Verbindung des χρηστοὶ mit οἰκτίρμονες hat einigen Schein einer wirklichen Textesabweichung des justinischen Evangeliums von dem Evangelium des Lukas, aber erwägen wir z. B. an dem deutschen: milde und barmherzig (dem hebräischen חנון ורחום), wie gewöhnlich dergleichen Zusammenstellungen werden, und daß Lukas selbst in den Worten: ὅτι αὐτὸς χρηστός ἐστιν ἐπὶ τοὺς ἀχαρίστους καὶ πονηρούς· γίνεσθε οὖν οἰκτίρμονες, gewisserma-

ßen die Eigenschaften des *χρηστὸς* und *οἰκτίρμων* in Betreff Gottes vereinigt, so werden wir wohl einräumen, daß auch diese Form des justinischen Citates durch Bezugnahme der freien Erinnerung auf den Text des Lukas entstanden seyn könne. — In der zweiten Apologie und dem Dialoge finden sich diese beiden parallelen Citate: *εὔχεσθε ὑπὲρ τῶν ἐχθρῶν ὑμῶν καὶ ἀγαπᾶτε τοὺς μισοῦντας ὑμᾶς καὶ εὐλογεῖτε τοὺς καταρωμένους ὑμῖν καὶ εὔχεσθε ὑπὲρ τῶν ἐπηρεαζόντων ὑμᾶς.* — *(τοῦ Χριστοῦ) παραγγείλαντος ἡμῖν εὔχεσθαι καὶ ὑπὲρ τῶν ἐχθρῶν καὶ ἀγαπᾶν τοὺς μισοῦντας καὶ εὐλογεῖν τοὺς καταρωμένους.* Es gehört dieser Ausspruch zu den Worten des Herrn, welche dem christlich-sittlichen Bewußtseyn am gegenwärtigsten seyn mußten. Es ist daher nicht anders zu erwarten, als daß er auch in der freien Erinnerung des Justinus eine feste Gestalt gewonnen habe, und nur zu untersuchen, ob die beiden gleichmäßigen Abweichungen von dem Texte des Matthäus und Lukas, das *εὔχεσθε ὑπὲρ* statt des *ἀγαπᾶτε* in Beziehung auf *τοὺς ἐχθροὺς* und das *ἀγαπᾶτε* statt des *καλῶς ποιεῖτε* in Beziehung auf *τοῖς μισοῦσιν* leicht in der freien Erinnerung sich bilden konnten. Der einfachste, geradeste Gegensatz zu hassen ist lieben; mit dem einen Gliede des Gegensatzes mußte leicht das andere hervortreten, und die Verbindung des *εὔχεσθε* mit *ἐχθρῶν* mochte deßhalb bewirkt seyn, weil die christliche Liebe gegen die Feinde sich am herrlichsten und heiligsten nach dem Beispiele Christi und seines ersten Märtyrers Stephanus im Gebete für dieselben darstellt. Da übrigens Justinus mit dem Lukas und Matthäus übereinstimmend *εὔχεσθε ὑπὲρ τῶν ἐπηρεαζόντων ὑμᾶς* hat, so darf man vermuthen, daß in seinem Evangelienexemplare nicht *εὔχεσθε* mit *ἐχθροὺς* verbunden war. Sonst wäre ja in kaum zwei Zeilen des Evangeliums zweimal völlig dasselbe ausgedrückt. Dazu

sagt Justinus wirklich einmal a): Ἰησοῦς ἐκέλευσεν ἀγαπᾷν καὶ τοὺς ἐχθρούς. In der zweiten Apologie und dem Dialoge stehen diese beiden parallelen Citate: πολλοὶ δὲ ἐροῦσί μοι· κύριε, κύριε, οὐ τῷ σῷ ὀνόματι ἐφάγομεν καὶ ἐπίομεν καὶ δυνάμεις ἐποιήσαμεν; καὶ τότε ἐρῶ αὐτοῖς· ἀποχωρεῖτε ἀπ᾽ ἐμοῦ, ἐργάται τῆς ἀνομίας. — πολλοὶ ἐροῦσί μοι τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ· κύριε, οὐ τῷ σῷ ὀνόματι ἐφάγομεν καὶ ἐπίομεν καὶ προεφητεύσαμεν καὶ δαιμόνια ἐξεβάλομεν; καὶ ἐρῶ αὐτοῖς· ἀποχωρεῖτε ἀπ᾽ ἐμοῦ. Zu vergleichen ist Matth. 7, 22—23.: πολλοὶ ἐροῦσί μοι ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ· κύριε, κύριε, οὐ τῷ σῷ ὀνόματι προεφητεύσαμεν καὶ τῷ σῷ ὀνόματι δαιμόνια ἐξεβάλομεν καὶ τῷ σῷ ὀνόματι δυνάμεις πολλὰς ἐποιήσαμεν; καὶ τότε ὁμολογήσω αὐτοῖς· ὅτι οὐδέποτε ἔγνων ὑμᾶς, ἀποχωρεῖτε ἀπ᾽ ἐμοῦ, οἱ ἐργαζόμενοι τὴν ἀνομίαν. Luk. 13, 26—27. τότε ἄρξεσθε λέγειν· ἐφάγομεν ἐνώπιόν σου καὶ ἐν ταῖς πλατείαις ἡμῶν ἐδίδαξας. καὶ ἐρεῖ· λέγω ὑμῖν· οὐκ οἶδα ὑμᾶς, πόθεν ἐστέ· ἀπόστητε ἀπ᾽ ἐμοῦ, πάντες οἱ ἐργάται τῆς ἀδικίας. Die Citate des Justinus sind aus dem Texte des Matthäus und Lukas zusammengezogen und gemischt. Dieß könnte bei einem einzelnen Citate nicht weiter befremden; es ließe sich das Verhältniß des Justinus zu den evangelischen Worten recht anschaulich aus dem Eigenthümlichen der Erinnerung ableiten. Hier ist nur zu untersuchen, ob die Mischung aus dem Matthäus und Lukas in der Erinnerung des Justinus verschiedenemal mit Leichtigkeit geschehen mochte. Ich stehe nicht an, es zu bejahen, weil der Gedanke des Ausspruches Christi, daß kein äußerliches Zeichen der Gemeinschaft mit ihm bei dem Mangel der Gemeinschaft in Gesinnung und sittlicher That von ihm werde anerkannt werden, sich öfters in der christlichen Erinnerung wiederholt haben wird, und das Merkmal, wodurch Lukas den Matthäus er-

a) Dial. c. Tryph. p. 312.

gänzt, sich leicht dem Gedächtnisse einzuprägen geeignet war. Man kann aber aus der Vergleichung der beiden Citate lernen, daß man vorsichtig seyn müsse, evangelische Stellen in Justin's Werken wegen verkürzender Textesabweichungen von unsern Evangelien sogleich auf eine verschiedene evangelische Quelle zurückzuführen und über den Text derselben zu urtheilen, als habe man ihn mit Augen gesehen. Hätten wir nur das Citat in der Apologie, so möchte von Credner geurtheilt seyn, statt des προεφητεύσαμεν καὶ — δαιμόνια ἐξεβάλομεν habe δυνάμεις ἐποιήσαμεν in Justin's Evangelienexemplare gestanden. Dem widerspricht aber das Citat in dem Dialoge, welches προεφητεύσαμεν καὶ — δαιμόνια ἐξεβάλομεν gleich Matthäus hat. Den Vertheidigern des petrinischen Evangeliums steht freilich die Auskunft offen, daß Justinus diese Worte mit dem Texte seines Hauptevangeliums verschmolzen habe, Unbefangene werden sich aber nicht verbergen, durch solche Behauptung nur ins Bodenlosere zu gerathen. — In der zweiten Apologie und dem Dialoge stehen die parallelen Citate: πολλοὶ — ἥξουσιν ἐπὶ τῷ ὀνόματί μου, ἔξωθεν μὲν ἐνδεδυμένοι δέρματα προβάτων, ἔσωθεν δὲ ὄντες λύκοι ἅρπαγες. — πολλοὶ ἐλεύσονται ἐπὶ τῷ ὀνόματί μου, ἔξωθεν ἐνδεδυμένοι δέρματα προβάτων, ἔσωθεν δέ εἰσι λύκοι ἅρπαγες. Die entsprechende Stelle aus unsern Evangelien ist Matth. 7, 15: προσέχετε ἀπὸ τῶν ψευδοπροφητῶν, οἵτινες ἔρχονται πρὸς ὑμᾶς ἐν ἐνδύμασι προβάτων, ἔσωθεν δέ εἰσι λύκοι ἅρπαγες. — Die gleichmäßigen Abweichungen beider Citate von dem Texte des Matthäus konnten sich leicht aus diesem durch freies Citiren zu verschiedenen Zeiten bilden. Das πολλοὶ ist im Verhältnisse zum Matthäus einer öftern Umbildung der freien Erinnerung gemäß unbestimmter, verallgemeinernd, außerdem vielleicht in beiden Stellen eingeleitet durch die Beziehung auf das im Matthäus wenige Verse später folgende πολλοὶ ἐροῦσί μοι — —, was in der Apo-

logie einige Zeilen zuvor angeführt war, oder durch die eintretende Beziehung des parallelen *πολλοὶ — ἐλεύσονται ἐπὶ τῷ ὀνόματί μου* Matth. 24, 5; Luk. 21, 8. Durch Annahme dieser Beziehung wäre zugleich das Futurum und das *ἐπὶ τῷ ὀνόματί μου* in beiden Citaten des Justinus erklärt, doch könnte man ersteres auch als leicht sich darbietende, verdeutlichende Abänderung der freien Erinnerung auffassen, in der ersten Stelle — mittelbar auch in der zweiten — mit bedingt durch das kurz vorhergehende *πολλοὶ δὲ ἐροῦσί μοι*. Beide Gründe könnten auch auf das *ἐπὶ τῷ ὀνόματί μου* angewendet werden, indem auch diesem in der Stelle der Apologie *τῷ σῷ ὀνόματι* wenige Zeilen vorangeht, und die Verdeutlichung aus dem, was Christus über die *ψευδόχριστοι* gesagt hatte, sich leicht ergab. Die wiederholte Abänderung des *ἐν ἐνδύμασι προβάτων* in *ἐνδεδυμένοι δέρματα προβάτων* ist ebenfalls ganz in der Weise der verdeutlichenden Erinnerung, welcher *ἐνδύματα προβάτων* etwas Auffälliges haben konnte. Uebrigens ist es beachtenswerth, daß Justinus fast unmittelbar nach jenem Citate in dem Dialoge die Worte Christi anführt: *προσέχετε ἀπὸ τῶν ψευδοπροφητῶν, οἵτινες ἐλεύσονται πρὸς ὑμᾶς, ἔξωθεν ἐνδεδυμένοι δέρματα προβάτων, ἔσωθεν δέ εἰσι λύκοι ἅρπαγες*, offenbar dasselbe Citat mit dem Citate der Apologie und dem kurz voranstehenden des Dialogs, nur daß hier fast ganz der Text des Matthäus heraustritt. Welche Annahme ist nun empfehlender: daß in dem Evangelium des Petrus eine solche Wiederholung desselben wesentlich gleichen Ausspruches Christi sich fand, oder daß Justinus hier den Text von dem Evangelium des Matthäus, dessen er sich nur sehr ausnahmsweise bediente und deßhalb gar nicht so gegenwärtig haben konnte, mit dem Texte des petrinischen Evangeliums verschmolz, oder daß der Text eines häufig gebrauchten Evangeliums, der freilich durch das Werk seiner unwill-

kürlich umbildenden Erinnerung in jener frühern Form ihm gewöhnlicher geworden war, hier ursprünglicher durchblickte? — An zwei Stellen des Dialogs mit dem Trypho führt Justinus übereinstimmend diese Worte Christi an: δεῖ τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου πολλὰ παθεῖν καὶ ἀποδοκιμασθῆναι ὑπὸ τῶν φαρισαίων καὶ γραμματέων καὶ σταυρωθῆναι καὶ τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ ἀναστῆναι. Es entspricht dieses Citat fast wörtlich der Parallelstelle im Lukas, nur daß Lukas statt φαρισαίων καὶ γραμματέων — πρεσβυτέρων καὶ ἀρχιερέων καὶ γραμματέων und statt σταυρωθῆναι, worin Justinus mit dem Matthäus übereinkommt, ἀποκτανθῆναι hat. Die Erklärung dieser Abweichungen von dem Texte des Justinus nach der bisher befolgten Weise liegt zu deutlich vor, als daß es ihrer Angabe bedürfte.

Endlich ermangelt aus den Werken des Justinus noch die Prüfung derjenigen neutestamentlichen Stellen, von welchen Credner bemerkte, daß die abweichende Gestalt derselben von dem Texte unserer Evangelien gleichmäßig in solchen häretischen Schriften, in welchen der Gebrauch eines apokryphischen Evangeliums erweislich sey, sich gefunden habe, und deßhalb auch beim Justinus nur aus einer von unsern Evangelien verschiedenen schriftlichen Quelle geflossen seyn könne. Aber auch vorausgesetzt, es wäre erwiesen, daß in jenen häretischen Schriften die betreffenden Stellen genau aus einem apokryphischen Evangelium entnommen seyen, so bliebe die Möglichkeit, daß Justinus, aus den kanonischen Evangelien schöpfend, durch das Umgestalten der Erinnerung den Stellen dieselbe Form gegeben habe, welche sie in dem apokryphischen Evangelium erhalten hatten, indem sie in dieses mittelbar aus den kanonischen Evangelien durch die mündliche Ueberlieferung übergingen, oder als verarbeiteterer Ausdruck der mündlichen Ueberlieferung, deren ursprünglichere Form in den kanonischen Evangelien aufbewahrt ward. Diese

unbestreitbare Möglichkeit hervorzuheben und zu prüfen, ob die Abweichungen in den hier gegebenen justinischen Citaten von unsern Evangelien etwa durch ihre leichte Ableitung aus dem Schrifttexte für dieselbe sprechen, wäre deßhalb nichts Gesuchtes und könnte nicht den Vorwurf veranlassen, zur Bekämpfung einer angefochtenen Ansicht herbeigezogen zu seyn, weil zu gewichtige Gründe dagegen sind, daß Justinus seine neutestamentlichen Citate mehrerentheils aus einem apokryphischen Evangelium entnommen haben sollte, um ohne Weiteres bei einer sich erhebenden und doch vielleicht zu beseitigenden Schwierigkeit verworfen zu werden. Denn freilich, wenn Justinus die jetzt zu beurtheilenden Stellen aus einem apokryphischen Evangelium entnommen hätte, so wäre der Verdacht groß, daß er auch die meisten übrigen neutestamentlichen Citate, welche in einem ähnlichen Verhältnisse wie jene zu unsern Evangelien stehen, mit jenen aus derselben Quelle empfing. Nun ist aber nicht allein unnachweislich, daß in jenen häretischen Schriften die Stellen aus einem apokryphischen Evangelium genau entnommen, überhaupt entnommen seyen, und also der leichtere Erklärungsversuch anwendbar, beidemale, bei Justinus und bei den Häretikern, die Abweichung der Stellen von unsern Evangelien als gleichmäßige Umgestaltung des freien Erinnerns zu erklären, sondern es bieten sich auch zu den Abweichungen so manche Parallelen dar, welche nicht von Apokryphen ausgegangen seyn können, und das Uebrige erklärt sich so leicht als gleichmäßige Bildung der freien Erinnerung, daß die Behauptung, Justinus könne jene Stellen nicht nach unsern Evangelien niedergeschrieben haben, kraftlos wird.

Die häretischen Schriften nämlich, in welchen die zu jenen Stellen des Justinus parallelen Citate standen und stehen, waren, wie bemerkt wurde, Schriften der Markosier und sind die Clementinen. Aus den lange unter-

gegangenen erstern hat Irenäus uns die Citate berichtet. Aber neben vielen apokryphischen Schriften gebrauchten die Markosier auch die kanonischen Evangelien, was schon daraus hervorgeht, daß Irenäus als solche Häretiker, welche kanonische Evangelien verworfen hätten, nur den Marcion, die Ebioniten und gewisse antimontanistische Gegner des Evangeliums Johannis nennt. Es ist daher an sich ganz möglich, daß die einigen justinischen Citaten entsprechenden markosischen Citate aus den kanonischen Evangelien entnommen sind, auch hat Irenäus nicht anders geurtheilt; denn seine auf die nachfolgenden markosischen Citate bezüglichen Worte: ἕνια δὲ καὶ τῶν ἐν τῷ εὐαγγελίῳ κειμένων εἰς τοῦτον τὸν χαρακτῆρα μεθαρμόζουσιν, sollen nichts Weiteres sagen, als daß die Markosier einige Aussprüche des Evangeliums — unter dem Evangelium ist nur das kanonische Evangelium zu verstehen, weil sonst Irenäus nicht unterlassen haben würde, es als ein apokryphisches näher zu bezeichnen, und das kanonische Evangelium begreift nach öfterem Sprachgebrauche des Irenäus wieder die vier kanonischen Evangelien in sich — nach der Gestalt ihrer Irrlehre verdreht oder umgedeutet hätten. Daß dieses der Sinn seiner Worte sey, nicht aber, daß von den Markosiern einige Aussprüche des Evangeliums zu einer neuen Wortgestalt verändert oder zu Gunsten ihrer Lehrgestalt verändert wären, ist daran klar, daß Irenäus gar nicht genauer auf die Veränderungen aufmerksam macht und diese bis etwa auf das zuletzt angegebene: οὐδεὶς ἔγνω τὸν πατέρα εἰ μὴ ὁ υἱὸς καὶ τὸν υἱὸν εἰ μὴ ὁ πατὴρ καὶ ᾧ ἂν ὁ υἱὸς ἀποκαλύψῃ, durchaus nicht den ursprünglichen Sinn verstümmeln und in Betreff des Sinnes ganz gleichgültiger Art sind. Ja selbst von dem οὐδεὶς ἔγνω τὸν πατέρα u. s. w. ist zu bemerken, daß, obgleich Irenäus von einem spätern Orte die häretische Auslegung dieser Stelle durch die abweichende Form, welche die Häretiker derselben von seinem Texte

gegeben hätten, bedingt zu denken scheint, und ihnen in dieser Beziehung Vorwürfe macht, dennoch jene ihre Meinung, der wahrhaftige Gott sey vor der Ankunft des Herrn Christi keinem Menschen bekannt gewesen, auch in den Text: Niemand kennt den Vater als der Sohn u. s. w., hineinlegen, und wiederum die Kirchenväter die Auffassung dieses Textes aus der andern Form entwickeln konnten. Da Irenäus an dem frühern Orte, wo er die einzelnen evangelischen Aussprüche, welche die Markosier gebrauchten, nach einander anführt, keiner Verfälschung der letzten Stelle gedenkt, so ist es gar nicht so unwahrscheinlich, daß er damals sich der Abweichung des markosischen Textes von dem seinigen gar nicht deutlich bewußt ward, und da er nicht wegen eigenthümlicher Textesabweichungen die Stellen anmerkte, so darf man wohl fragen, ob Irenäus dieselben wörtlich genau ausgezogen habe, oder ob von den Abweichungen auch etwas seiner nicht ganz genauen Erinnerung zuzuschreiben sey. Daß ferner der Verfasser der Clementinen unsere Evangelien nicht gekannt habe oder nicht habe benutzen wollen, ist ebenfalls nicht nachzuweisen. Zwar sagt Epiphanius von der Secte der Ebioniten, welcher auch der Verfasser der Clementinen nach seinen hauptsächlichsten Lehren angehörte, daß dieselbe nur eines verfälschten und verstümmelten Matthäusevangeliums sich bediente, indessen unterscheidet sich der Verfasser der Clementinen wenigstens in der Abschätzung der Beschneidung, welche er nicht für nothwendig hielt, von den Ebioniten, welche Epiphanius beschreibt, und wie in Hinsicht dieses einen Punktes der Bericht des Epiphanius auf ihn nicht angewendet werden kann und eine gewisse Hinneigung zur katholischen Kirche von ihm angenommen werden dürfte, so könnte es auch in Betreff der von ihm gebrauchten evangelischen Schriften seyn. Für solche Hinneigung möchte auch die Zuertheilung einer der Hauptrollen in

den Clementinen an den katholischen Bischof Clemens spre-
chen. Und aus der Durchsicht der einzelnen evangelischen Stellen in den Clementinen ergibt sich, daß zwar öfters die Erzählungen unsere Evangelien nicht zur Grundlage haben können, daß aber die Worte Christi sich so genau an den Text derselben anschließen, wie man es nach allen sichern Bruchstücken aus apokryphischen Evangelien nicht erwarten sollte.

Jedenfalls werden wir berechtigt seyn, von dem Grunde unsers neutestamentlichen Textes ausgehend, die gleichmäßigen Abweichungen des Justinus und der Markosier und Clementinen in einigen Stellen desselben auch aus dem Gesichtspunkte, ob sie nicht durch die freie Erinnerung veranlaßt seyn könnten, zu betrachten. Denn wie sollte nicht, gleich wie in dem Einzelnen wegen der Geisteseinheit das Werk der freien Erinnerung immer wieder dieselben bedeutenderen Erscheinungen darbietet, es so auch in Einzelnen wegen der Geisteseinheit, welche auch in diesen ist, sich wesentlich auf dieselbe Weise gestalten, und deßhalb bei der Erinnerung Verschiedener an dieselben schriftlichen Stellen sogar manche Wortabweichung von dem Schrifttexte, Satzänderung und Verbindung übereinkommen. Solche Uebereinkommenheiten werden ebenfalls desto leichter zu erklären seyn, je leichter sie sich aus dem Schrifttexte ergeben. Es ist gewiß keine falsche Annahme, daß ein Theil der in verschiedenen neutestamentlichen Handschriften übereinstimmenden Lesarten entstanden sey, indem nach Ueberlesung einer Textesreihe bereits in den Augenblicken des Niederschreibens die Erinnerung des Abschreibenden entweder unabhängig aus dem ihr einwohnenden Bildungstriebe, oder vermittelst einfließender Elemente aus parallelen biblischen Stellen den Text änderte. Credner hat auf das öftere Uebereinkommen des Clemens Alexandrinus und Origenes mit dem Justinus in manchen Abweichungen von dem ge-

sicherten Evangelientexte aufmerksam gemacht und als den hauptsächlichen Grund angegeben, daß zu jener Zeit, als in der Kirche noch nicht die Scheidung der apokryphischen Evangelien von den kanonischen vollbracht gewesen, öfters Lesarten aus den später apokryphischen Evangelien in die entsprechenden Stellen der später kanonischen Evangelien übertragen seyen. So sey auch ein Theil Lesarten aus dem petrinischen Evangelium in die von Clemens und Origenes gebrauchten Handschriften aufgenommen, am weitesten aber in der berühmten cambridger Handschrift die Aenderung des kanonischen Evangelientextes aus dem petrinischen Evangelium geführt. Eine ganz unwahrscheinliche Ansicht. Eine solche anfängliche Evangelienverwirrung in der Kirche kann nach dem früher Bemerkten nicht bewiesen werden, und gesetzt, es wäre das petrinische Evangelium ursprünglich den kanonischen Evangelien in der Kirche gleichgestellt gewesen, in den Citaten des Justinus herrschend und überhaupt von den ältesten und ehrwürdigsten Kirchenlehrern gebraucht, so würde gemäß der Vorstellung, welche wir uns nach den Citaten des Justinus von dem Evangelium machen müßten, die Verwerfung und das plötzliche spurlose Verschwinden desselben ganz unerklärlich seyn. War es aber schon anfänglich in die Spannung, welche so früh zwischen der jüdisch-christlichen und der katholischen Kirche entstand, einbegriffen, so läßt sich wieder nicht denken, wie in kirchliche Handschriften Lesarten desselben aufgenommen wurden. Dazu sind diese angeblich aufgenommenen Lesarten, als Einfügungen absichtlicher, vergleichender Kritik angesehen, elende Kritteleien, vor welchen auch ohne den ausgebildeten Inspirationsbegriff schon die Achtung als ehrwürdiger apostolischer Denkmäler die kanonischen Evangelien hätte schützen müssen. Was die cambridger Handschrift insbesondere betrifft, so sieht man wohl, daß ihr Text von Leuten, welche um eine treue Abschrift der kanonischen Evangelien unbekümmert waren, gebildet ist,

daß aber in den meisten Fällen das petrinische Evangelium maßgebend gewesen sey und nicht vielmehr theils eine oberflächliche synoptische Betrachtung, theils das unabsichtliche Hineinbilden paralleler Elemente aus einem Evangelium in das andere vermittelst der freien Erinnerung, und diese an sich selbst, kann auch mit dem geringsten Grunde nicht bevorwortet werden. Die Uebereinkommenheiten des Clemens Alexandrinus und Origenes mit dem Justinus in manchen Textesabweichungen neutestamentlicher Citate wird sicher mit mehr Grund als auf das petrinische Evangelium auf das gleichmäßige Bilden der freien Erinnerung zurückgeführt, da es auch verbürgt genug ist, daß jene beiden Kirchenväter in ihren neutestamentlichen Citaten oft keine wörtliche Genauigkeit erstrebten. Einige der Uebereinkommenheiten mögen schon in den Handschriften des Clemens und Origenes ihren Grund gehabt haben, doch würden sie hier auf dieselbe Weise zu erklären seyn. Einige zusammengestellte übereinstimmende Textesabweichungen in neutestamentlichen Citaten des Clemens, Origenes, Irenäus und Epiphanius, welcher ebenfalls oft ungenau citirte, und des Justinus werden es veranschaulichen, daß nicht das eigenthümliche Zusammentreffen des Justinus mit den Markassern und dem Verfasser der Clementinen in einzelnen Worten und Wendungen neutestamentlicher Stellen zu dem Schlusse, es habe ihm wesentlich derselbe apokryphische Evangelientext vorgelegen, veranlassen dürfe.

Dem zuvor betrachteten, aus dem Texte des Matthäus und Lukas gemischten Citate in dem Dialoge mit dem Tryphon: πολλοὶ ἐροῦσί μοι τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ· κύριε, οὐ τῷ σῷ ὀνόματι ἐφάγομεν καὶ ἐπίομεν καὶ προεφητεύσαμεν καὶ δαιμόνια ἐξεβάλομεν; entspricht beim Origenes verschiedenemal dieser Ausdruck der Stelle: κύριε, κύριε, οὐ τῷ ὀνόματί σου ἐφάγομεν καὶ τῷ ὀνόματί σου ἐπίομεν καὶ τῷ ὀνόματί σου δαιμόνια ἐξεβάλο-

μεν; Für das ἔξελε Matth. 5, 29. hat Justinus ἔκκοψον, ebenso Clemens Alexandrinus. Für ἡ καρδία ὑμῶν in Matth. 6, 21. hat Justinus mit Clemens übereinstimmend ὁ νοῦς τοῦ ἀνθρώπου. Für λαμψάτω τὸ φῶς ὑμῶν in Matth. 5, 16. schreibt Justinus λαμψάτω ὑμῶν τὰ καλὰ ἔργα, entsprechend dieser Anführung des Clemens Alexandrinus: τὰ ἀγαθὰ ὑμῶν ἔργα λαμψάτω. Statt der Worte Luk. 12, 48: παντὶ δέ, ᾧ ἐδόθη πολύ, πολὺ ζητηθήσεται παρ' αὐτοῦ, καὶ ᾧ παρέθεντο πολύ, περισσότερον αἰτήσουσιν αὐτόν, schreibt Justinus: ᾧ πλέον ἔδωκεν ὁ θεός, πλέον καὶ ἀπαιτηθήσεται παρ' αὐτοῦ, und Clemens Alexandrinus: ᾧ πλεῖον ἐδόθη, οὗτος καὶ πλεῖον ἀπαιτηθήσεται. Statt des πᾶς ὁ βλέπων in Matth. 5, 28. schreibt Justinus, wie verschiedene Male Origenes: ὃς ἂν ἐμβλέψῃ. Zu den auf Matth. 13, 43.: τότε οἱ δίκαιοι ἐκλάμψουσιν ὡς ὁ ἥλιος ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ πατρὸς αὐτῶν, sich beziehenden Worten des Justinus: ὅταν οἱ μὲν δίκαιοι λάμψωσιν ὡς ὁ ἥλιος, οἱ δὲ ἄδικοι πέμπωνται εἰς τὸ αἰώνιον πῦρ, bieten eine Vergleichung diese Worte des Irenäus a): iusti fulgebunt sicut sol in regno patris eorum, iniustos autem et qui non faciunt opera iustitiae, mittet in ignem aeternum. Statt des πολλοὶ ἥξουσιν, Matth. 8, 11. schreibt Justin. ἥξουσιν übereinkommend mit dem venient des Irenäus 4, 28. und dem ἐλεύσονται in einer Anführung des Epiphanius. Die Worte Matth. 19, 12.: εἰσὶ — εὐνοῦχοι, οἵτινες ἐκ κοιλίας μητρὸς ἐγεννήθησαν, καὶ εἰσιν εὐνοῦχοι, οἵτινες εὐνουχίσθησαν ὑπὸ τῶν ἀνθρώπων, καὶ εἰσιν εὐνοῦχοι, οἵτινες εὐνούχισαν ἑαυτοὺς διὰ τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν, gibt Justinus in freier Erinnerung in dieser Form wieder: εἰσί τινες, οἵτινες εὐνουχίσθησαν ὑπὸ τῶν ἀνθρώπων, εἰσὶ δὲ οἳ ἐγεννήθησαν εὐνοῦχοι, εἰσὶ δὲ οἳ εὐνούχισαν ἑαυτοὺς διὰ τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν, sehr übereinstimmend mit diesem

a) Adv. haer. II, 56.

Citate des Epiphanius: εἰσὶν εὐνοῦχοι, οἵτινες εὐνουχίσθησαν ὑπὸ τῶν ἀνθρώπων, καὶ εἰσιν εὐνοῦχοι, οἳ ἐκ γενετῆς ἐγεννήθησαν, καὶ εἰσιν εὐνοῦχοι, οἵτινες εὐνούχισαν ἑαυτοὺς διὰ τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν. Statt des κλέπται in Matth. 6, 19—20. schreibt Epiphanius wie Justinus λῃσταί.

Nach diesen Vorbemerkungen sollen denn die parallelen neutestamentlichen Citate in den Werken des Justinus und den Schriften der Markosier wie in den Clementinen verglichen und beurtheilt werden. Aus den Schriften der Markosier stehen justinischen Citaten zwei Citate gegenüber, in Betreff welcher aber das früher Bemerkte wiederholt werden muß, daß es nicht auszumachen sey, ob nicht die Abweichungen von dem Schrifttexte mit von dem Irenäus herrühren: Mark.: τί με λέγεις ἀγαθόν; εἷς ἐστι ἀγαθός, ὁ πατὴρ ἐν τοῖς οὐρανοῖς. Just. im Dialoge: τί με λέγεις ἀγαθόν; εἷς ἐστιν ἀγαθός, ὁ πατήρ μου ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς. Mark.: οὐδεὶς ἔγνω τὸν πατέρα εἰ μὴ ὁ υἱὸς καὶ τὸν υἱὸν εἰ μὴ ὁ πατὴρ καὶ ᾧ ἂν ὁ υἱὸς ἀποκαλύψῃ. Just. in der Apologie: οὐδεὶς ἔγνω τὸν πατέρα εἰ μὴ ὁ υἱός, οὐδὲ τὸν υἱὸν εἰ μὴ ὁ πατὴρ καὶ οἷς ἂν ἀποκαλύψῃ ὁ υἱός. Aber bei der ersten Stelle wird man ungewiß bleiben, an welchem gewissen Evangelientexte man die Abweichungen des justinischen Citates messen solle, und ob nicht in der voraussetzlichen Abschrift der kanonischen Evangelien, welche er gebrauchte, fast durchaus der Text seines Citates gestanden habe. Die Handschriften, die alten Uebersetzungen und die Citate der Kirchenväter theilen sich nämlich an jener Stelle in zwei Klassen; die eine gibt den Text in dieser Gestalt: τί με λέγεις ἀγαθόν; οὐδεὶς ἀγαθὸς εἰ μὴ εἷς ὁ θεός, die andere hat: τί με ἐρωτᾷς περὶ τοῦ ἀγαθοῦ; εἷς ἐστιν ἀγαθός, öfters auch mit dem Zusatze ὁ θεός, θεὸς ὁ πατήρ, ὁ πατήρ (dieß letzte bei Clemens Alexandrinus). Die Verbindung der erstern

Hälfte des erstern Textes mit der zweiten des zweiten würde fast durchaus das Citat des Justinus wiedergeben, nämlich bis auf den am füglichsten als eigengebildete Erläuterung zu erklärenden Zusatz: ὁ πατήρ μου ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς, welcher, wie uns auch das ὁ πατήρ des Clemens Alexandrinus und anderer Kirchenväter hierauf hinweist, in Verschiedenen unabhängig entstehen mochte. Ich habe freilich von einer solchen Verbindung in Handschriften, alten Uebersetzungen oder Citaten der Kirchenväter kein Beispiel angegeben gefunden, aber man darf doch vermuthen, daß sie öfters aus den vorhandenen und weit verbreiteten Elementen sich werde gebildet haben; man wird ihre Möglichkeit in dem Evangelienexemplare des Justinus oder durch die Erinnerung des Justinus einräumen müssen. Auch kann es nicht unbemerkt bleiben, daß Marcion in seiner Recension des Evangeliums Lucä die betreffende Stelle fast ganz übereinstimmend mit dem Justinus hatte, nämlich: μή με λέγε ἀγαθόν· εἷς ἐστιν ἀγαθὸς ὁ θεὸς ὁ πατήρ, und Epiphanius, der auf einzelne Wortabweichungen des marcionitischen Textes von dem kirchlichen aufmerksam war, erinnert nur, daß in jenem das ὁ πατήρ hinzugefügt sey. Dort war also die behauptete leicht mögliche Verbindung der getheilten Elemente wirklich erreicht; denn die Abweichung des μή με λέγε statt des τί με λέγεις; kann billig übersehen werden. Und wollen wir auch annehmen, Marcion habe durch Aenderung an dem Texte des Lukas seinen Ausdruck der Stelle erhalten, so ist es nach seiner Geistesrichtung am unwahrscheinlichsten, daß er sich dabei das petrinische, von den Judenchristen am meisten verehrte Evangelium zum Muster genommen hätte. Aus der marcionischen Fassung der Stelle könnte gewiß beispielsweise die leichte Bildung des justinischen Citates in freier Erinnerung gerechtfertigt werden, wenn uns darüber, daß der Text des Matthäusevangeliums in die-

ser Stelle dem Justinus in einer abweichenderen Form hätte vorliegen müssen, ein bestimmteres Urtheil erlaubt wäre. Am Ende bleibt nur der Zusatz ἐν τοῖς οὐρανοῖς zu ὁ πατὴρ bei den Markosiern und Justinus der Meinung von der Abhängigkeit beider von einem unkanonischen Evangelium in dieser Stelle zur Stütze, und man muß bekennen, zu einer sehr gebrechlichen Stütze, weil, wenn irgend ein Zusatz zu einer neutestamentlichen Stelle, dieser Zusatz Verschiedenen durch freie Gedankenbildung entstehen konnte. Aehnlich schalten z. B. mehrere Handschriften Matth. 6, 8. nach dem ὁ πατὴρ ὑμῶν — ὁ οὐράνιος ein, und dem Justinus traten, wie die Vergleichung von einigen andern seiner Citate mit unserm Evangelientexte ergibt, die Formeln οὐράνιος, τῶν οὐρανῶν, ἐν τοῖς οὐρανοῖς leichter entgegen. — So verflüchtigt sich bei umsichtiger Betrachtung der ersten Stelle ganz der Schein, als müßte Justinus dieselbe aus einem apokryphischen auch von den Markosiern gebrauchten Evangelium entnommen haben. Noch kürzern Weges wird das gleiche Ergebniß von der zweiten Stelle gewonnen. Hier sind es zwei Abweichungen, durch welche Justinus und die Markosier von dem evangelischen Texte, wie er jetzt festgestellt ist, sich entfernen, der Aoristus ἔγνω statt des Präsens ἐπιγινώσκει, und die Voranstellung des Gedankens, daß der Sohn allein den Vater erkenne, vor den Gedanken, daß nur der Vater den Sohn kenne. Aber von dem ἔγνω, welches Clemens Alexandrinus und Origenes durchgängig in ihren Citaten geben, welches wahrscheinlich auch in ihren griechischen Handschriften stand, ist es sehr fraglich, ob es Justinus nicht in dem Texte seines Matthäusevangeliums hätte, und die Umstellung der Gedanken erklärt sich daraus, daß sie, den Vater dem Sohne voranstellend, dem Verhältnisse des Vaters zum Sohne angemessen erschien. Die freie Erinnerung, unbewußt von dieser Rücksicht geführt, konnte

in Verschiedenen dieselbe Umstellung leicht bewirken. Dieß ist am deutlichsten an dem Beispiele des Irenäus. Nachdem Irenäus die Markosier über ihre von seinem Texte abweichende Anführung der Stelle getadelt und den genauen Text so angegeben hatte: nemo cognoscit filium nisi pater, neque patrem quis cognoscit nisi filius et cui voluerit filius revelare, schreibt er wenige Zeilen später, sich seiner Erinnerung an die Stelle überlassend: nemo cognoscit patrem nisi filius, neque filium nisi pater et quibuscunque filius revelaverit, und stellt also nicht allein die Sätze wie Justinus, sondern kommt auch in der Auslassung des quis cognoscit und in der Vertauschung des cui mit quibus mit ihm überein. Ein merkwürdiges Beispiel, wie leicht und häufig die unbestimmtere Erinnerung bei Verschiedenen dieselben Abweichungen von einem Schrifttexte bewirken könne. — Der aus den beiden Parallelstellen in den Schriften der Markosier und des Justinus geschöpfte Verdacht von der Benutzung eines unkanonischen Evangeliums durch den letztern wird völlig aufgelöst.

In den Clementinen sind mehrere neutestamentliche Citate, welche auch Justinus hat, angeführt, einige Mal, wie es von ungenauen Erinnerungen nicht anders erwartet werden kann, in einer oder der andern Wortabweichung von dem Texte mit Justinus zusammentreffend, durch andere Abweichungen sich wieder von ihm trennend. Credner legt nur besonderes Gewicht auf drei Parallelstellen, welchen aber nach meiner Ansicht noch eine vierte gleich geachtet werden muß. Die Worte Christi Matth. 5, 37. sind in den Clementinen in dieser Gestalt angeführt: ἔστω ὑμῶν τὸ ναὶ ναὶ καὶ τὸ οὒ οὔ· τὸ δὲ περισσὸν τούτων ἐκ τοῦ πονηροῦ ἐστιν. Ebenso schrieb Justinus: ἔστω — ὑμῶν τὸ ναὶ ναὶ καὶ τὸ οὒ οὔ· τὸ δὲ περισσὸν τούτων ἐκ τοῦ πονηροῦ. Die Abweichung von dem Texte des Matthäus beschränkt sich auf die

Auslassung des ὁ λόγος — ἔστω ὁ λόγος ὑμῶν ναὶ ναί, οὒ οὔ — welches, den Satz minder einfach machend, in dem Bestreben der freien Erinnerung, zu vereinfachen, verdeutlichen, in gegenseitig unabhängigen Citaten leicht übergangen werden durfte. Es fehlt auch bei Clemens Alexandrinus, welcher wörtlich wie Justinus und die Clementinen ἔστω ὑμῶν τὸ ναὶ ναὶ καὶ τὸ οὒ οὒ citirte, und es fehlt auch bei Epiphanius, welcher ἤτω ὑμῶν τὸ ναὶ ναὶ καὶ οὒ οὔ schrieb. Möglich, daß auch Justinus, Clemens Alexandrinus und der Verfasser der Clementinen durch sich eindrängende Beziehung auf Jak. 5, 12. — bei dem Epiphanius ist diese Beziehung nicht zu verkennen — zur Uebergehung des ὁ λόγος veranlaßt wurden. — Die Worte Christi Matth. 25, 41.: πορεύεσθε ἀπ' ἐμοῦ οἱ κατηραμένοι εἰς τὸ πῦρ τὸ αἰώνιον τὸ ἡτοιμασμένον τῷ διαβόλῳ καὶ τοῖς ἀγγέλοις αὐτοῦ, haben in den Clementinen diese Form: ὑπάγετε εἰς τὸ σκότος τὸ ἐξώτερον, ὃ ἡτοίμασεν ὁ πατὴρ τῷ διαβόλῳ καὶ τοῖς ἀγγέλοις αὐτοῦ. Ebenso liest man beim Justinus: ὑπάγετε εἰς τὸ σκότος τὸ ἐξώτερον, ὃ ἡτοίμασεν ὁ πατὴρ τῷ σατανᾷ καὶ τοῖς ἀγγέλοις αὐτοῦ. Aber die zweite Abweichung von dem gewöhnlichen Texte — ὃ ἡτοίμασεν ὁ πατὴρ für τὸ ἡτοιμασμένον — ist durch die Kirchenväter vertreten, und zum Theil auch die erste — ὑπάγετε εἰς τὸ σκότος τὸ ἐξώτερον für πορεύεσθε ἀπ' ἐμοῦ — εἰς τὸ πῦρ τὸ αἰώνιον — durch den Irenäus in der Uebergehung des ἀπ' ἐμοῦ, III, 35. Wenigstens von der zweiten Abweichung muß es dahingestellt bleiben, ob Justinus sie nicht genau aus seiner Abschrift des Matthäusevangeliums entnahm. Die erste Abweichung ist sehr unbedeutend, und die Annäherung an dieselbe in dem Citate des Irenäus, so wie in Einer Handschrift für αἰώνιον die Lesart ἐξώτερον, zeigen auf ihre leichte Bildung in der freien Erinnerung hin. Insbesondere hatte Justinus auf τὸ σκότος τὸ ἐξώτερον die Richtung seiner

Erinnerung durch den Gebrauch derselben Worte wenige Zeilen vorher. Er citirt dort nämlich die Stelle Matth. 8, 11—12: ἥξουσιν ἀπὸ ἀνατολῶν —, οἱ δὲ υἱοὶ τῆς βασιλείας ἐκβληθήσονται εἰς τὸ σκότος τὸ ἐξώτερον. Drittens findet sich in den Clementinen folgende Stelle, welche an die zu dem Nikodemus gesprochenen Worte Christi Joh. 3, 5. oder 3. erinnert: ἐὰν μὴ ἀναγεννηθῆτε ὕδατι ζῶντι εἰς ὄνομα πατρός, υἱοῦ, ἁγίου πνεύματος, οὐ μὴ εἰσέλθητε εἰς τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν. Justinus citirt als Worte Christi: ἂν μὴ ἀναγεννηθῆτε, οὐ μὴ εἰσέλθητε εἰς τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν, und schließt daran noch die auf den Text des Johannes 3, 4. deutende Bemerkung: ὅτι δὲ καὶ ἀδύνατον, εἰς τὰς μήτρας τῶν τεκουσῶν τοὺς ἅπαξ γεννωμένους ἐμβῆναι, φανερὸν πᾶσίν ἐστιν. Man muß Crednern beistimmen, daß beide Citate dem Kerne nach gleich sind; aber wie wenig erheblich und leicht erklärlich ist auch endlich die Abweichung vom Texte des Johannes! Gibt man dem fünften Verse die Form der Anrede, — und welche Form konnte sich leichter dem Citirenden darbieten? sie war so sehr in dem Gedanken begründet, daß sie Vers 7. als vorher gebraucht vorausgesetzt wird, — so ist der Text des Justinus fast wörtlich gebildet. Die Vertauschung des γεννᾶσθαι mit ἀναγεννᾶσθαι, welches auch in mehreren Handschriften sich findet, bedingte sich dadurch, daß letzteres Wort gleich unserm „wiedergeboren werden" in der kirchlichen Sprache häufig und dem Justinus gewöhnlich geworden war; die Verwechslung des βασιλεία τοῦ θεοῦ mit βασιλεία τῶν οὐρανῶν — ebenso bei Augustinus de peccatorum meritis et remissione L. I, 26. — ist der Sprache des Justinus gemäß; oder man nimmt an, es sey der zweite Satz Beziehung auf die Parallelstelle Matth. 18, 3. Dann wäre auch die sonst nicht weiter abzuleitende gleichgültige Veränderung des οὐ δύναται εἰσελθεῖν in οὐ μὴ εἰσέλθητε erklärt. — Endlich ist aus den Clementinen noch

zu erwähnen das Citat: γίνεσθε ἀγαθοὶ καὶ οἰκτίρμονες ὡς ὁ πατὴρ ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς, ὃς ἀνατέλλει τὸν ἥλιον ἐπ' ἀγαθοῖς καὶ πονηροῖς καὶ φέρει τὸν ὑετὸν ἐπὶ δικαίοις καὶ ἀδίκοις. Dieselbe Verbindung jener beiden bei Matthäus und Lukas vertheilten Stellen vom Justinus ist schon früher besprochen. Bemerkenswerthe gleichmäßige Abweichungen von dem Texte des Matthäus und Lukas gibt dieses Citat des Justinus und der Clementinen nicht; nur die gleichmäßige Begründung der allgemeinen Aufforderung, wie Gott freundlich und barmherzig zu seyn, in dem angeführten besondern Merkmale der göttlichen Barmherzigkeit. Aber es ist auch schon früher gezeigt worden, daß nicht allein die Vereinigung der beiden in die Evangelien des Matthäus und Lukas vertheilten Stellen sehr leicht geschehen konnte, sondern daß auch schon in der Stelle des Lukas der hinstrebende Keim zur Stelle des Matthäus lag.

Solche Ergebnisse liefert die nähere Betrachtung der Stellen, welche nach Credner unwiderleglich aus einem unkanonischen Evangelium vom Justinus entnommen seyn sollen. Welche übereinstimmenden Eigenthümlichkeiten im Verhältnisse zu unserm Evangelientexte bleiben am Ende in den Schriften des Justinus und jenen häretischen Schriften? Ein ὑπάγετε εἰς τὸ σκότος τὸ ἐξώτερον für πορεύεσθε ἀπ' ἐμοῦ εἰς τὸ πῦρ τὸ αἰώνιον, die Umbildung der allgemeinen Reflexion eines Satzes zur Form der Anrede und Eine, höchstens zwei Zusammenfügungen getrennter evangelischer Stellen gemäß dem Gedankenzusammenhange. Gewiß, es ist keine hartnäckige Weigerung, wenn man wegen dieser Abweichungen von unserm Evangelientexte sich zu der Annahme, Justinus habe die Stellen aus einem apokryphischen Evangelium entnommen, noch nicht verstehen will; denn was sollte man dann von dem eigenthümlichen Zusammentreffen des Justinus mit Irenäus, Clemens Alexandrinus, Origenes, Epiphanius in

einigen evangelischen Stellen urtheilen, oder — was noch schlagender ist — was will man von dem eigenthümlichen Zusammentreffen z. B. des Clemens Alexandrinus mit den Clementinen in mehreren Citaten urtheilen? Möge es vergönnt seyn, diese Stellen kurz zu vergleichen.

Am meisten sich anschließend an Luk. 6, 29: *τῷ τύπτοντί σε ἐπὶ τὴν σιαγόνα πάρεχε καὶ τὴν ἄλλην, καὶ ἀπὸ τοῦ αἴροντός σου τὸ ἱμάτιον καὶ τὸν χιτῶνα μὴ κωλύσῃς*, berichtet der Verfasser der Clementinen als Ausspruch Christi: *τῷ τύπτοντι αὐτοῦ τὴν σιαγόνα παρατιθέναι καὶ τὴν ἑτέραν, καὶ τῷ αἴροντι αὐτοῦ τὸ ἱμάτιον προσδιδόναι καὶ τὸ μαφόριον*. Die Abweichungen dieses Citates von dem Texte des Lukas, statt der Präposition *ἐπὶ* der Accusativ nach *τύπτοντι*, *παρατιθέναι* für *παρέχειν*, *ἑτέραν* für *ἄλλην*, *τῷ αἴροντι* für *ἀπὸ τοῦ αἴροντος*, und selbst das *προσδιδόναι* statt des *κωλύειν*, alle die Abweichungen mit Ausnahme des *μαφόριον* finden sich wieder bei Clemens Alexandrinus, welcher an einem Orte schrieb: — *τῷ τύπτοντι τὴν σιαγόνα παραθῆναι τὴν ἑτέραν, καὶ τῷ τὸ ἱμάτιον αἴροντι καὶ τοῦ χιτῶνος παραχωρεῖν*, statt der letzten Worte aber wenige Seiten nachher: *τῷ αἴροντι τὸ ἱμάτιον καὶ τὸν χιτῶνα προσδιδόναι*. Verbindet man diese Worte mit den ersten Worten des erstern Citates, so hat man fast wörtlich das Citat der Clementinen. — Der Verfasser der Clementinen sagt, daß nach den Worten des Herrn eine *ὁδὸς στενὴ καὶ τεθλιμμένη* zum Leben führe. In den Evangelien des Matthäus und Lukas wird eine *πύλη στενὴ* und vom Matthäus eine *ὁδὸς τεθλιμμένη* als der Eingang zum Leben genannt. Aber Clemens Alexandrinus nennt ebenfalls, gleich den Clementinen, die *ὁδὸς στενὴ καὶ τεθλιμμένη*. — Der Verfasser der Clementinen citirt als Ausspruch Christi: *πολλοὶ κλητοί, ὀλίγοι δὲ ἐκλεκτοί*. Matthäus gibt den Ausspruch in der Form: *πολλοὶ γάρ εἰσι κλη-*

τοί, ὀλίγοι δὲ ἐκλεκτοί. Aber Clemens tritt einmal dem Verfasser der Clementinen bei. Schwerlich wird man doch dieß verschiedentliche Zusammentreffen des Clemens mit dem Verfasser der Clementinen aus seiner Beziehung auf das petrinische Evangelium erklären, sondern vielmehr aus der ungenauern Bezugnahme seiner Erinnerung auf den Evangelientext, wodurch dieselben Abweichungen, welche in den Clementinen erscheinen, bedingt wurden. Wird nun, wenn man dieselbe Erklärungsweise auch für den Justinus in Anspruch nimmt, auch eingeräumt, daß doch die Uebereinstimmungen des Justinus mit den Clementinen noch um etwas bedeutender als diejenigen des Clemens mit denselben seyen, so ist doch dieses Etwas eine fast unmeßbare Größe, und kein Unbefangener wird es sich verbergen, daß innerhalb derselben nicht die Grenze sich befinde, bis an welche gleichmäßige Abweichungen eines Kirchenlehrers und eines häretischen Schriftstellers vom kanonisch-neutestamentlichen Texte wenigstens bei dem erstern aus freier Erinnerung an den Text erklärt werden dürfen a).

---

a) Beiläufig werde hier noch einmal aus dem angeblichen zweiten Briefe des Clemens Romanus jenes Citates gedacht, welches nach Credner's Urtheil auf das petrinische Evangelium deutet. Es lautet: λέγει ὁ κύριος· ἔσεσθε ὡς ἀρνία ἐν μέσῳ λύκων· ἀποκριθεὶς δὲ ὁ Πέτρος αὐτῷ λέγει· ἐὰν οὖν διασπαράξωσιν οἱ λύκοι τὰ ἀρνία; εἶπεν ὁ Ἰησοῦς τῷ Πέτρῳ· — μὴ φοβείσθωσαν τὰ ἀρνία τοὺς λύκους μετὰ τὸ ἀποθανεῖν αὐτά. καὶ ὑμεῖς μὴ φοβεῖσθε τοὺς ἀποκτείνοντας ὑμᾶς καὶ μηδὲν ὑμῖν δυναμένους ποιεῖν, ἀλλὰ φοβεῖσθε τὸν μετὰ τὸ ἀποθανεῖν ὑμᾶς ἔχοντα ἐξουσίαν ψυχῆς καὶ σώματος τοῦ βαλεῖν εἰς γέενναν πυρός. Die eigenthümlichen Uebereinstimmungen des Citates mit der parallelen Stelle des Justinus (s. o.) sind wenig erheblich und in Betreff des Justinus durch die bis jetzt angewandte Erklärungsweise leicht auf den kanonischen Evangelientext zurückzuführen. Woher aber die Stelle in dem zweiten Briefe des Petrus zunächst geschöpft sey, ist durchaus nicht näher zu bestimmen. Die Erwähnung des Pe-

Auch einige Worte über jenen von Credner aufgestellten Grund, durch welchen ebenfalls vom Justinus die vorzügliche Benutzung eines unkanonischen, nämlich des petrinischen Evangeliums bewiesen werden soll: die evangelischen Stellen beim Justinus hätten im ganzen zu den kanonischen Evangelien dasselbe Textesverhältniß mit dem von den Judenchristen in verschiedenen Recensionen gebrauchten Evangelium, nämlich einen gemischten Text aus unsern Evangelien, am meisten einen gemischten Text aus Parallelstellen des Matthäus und Lukas. Nur auf die letzte Bemerkung braucht sich diese Abhandlung zu beziehen, weil nur die ähnliche Textesmischung aus dem Matthäus und Lukas bei Justinus und den Judenchristen bemerkenswerth hervortritt. Und selbst die Annahme dieser Textesmischung ist einzuschränken; denn in den meisten Fällen sieht man genau, welchem Evangelium sich das Citat organisch anschließt, und die Einwirkung des andern Evangeliums besteht in An- und Einklängen, nicht in völliger Durchdringung, welche, auf die Erinnerung zurückgeführt, schon als ein tieferes und selteneres Erzeugniß derselben angesehen werden müßte. Ich lasse mich hier weder darauf ein, jenes Textesverhältniß in den von Judenchristen gebrauchten neutestamentlichen Stellen zu dem Matthäus- und Lukasevangelium darzustellen, noch versuche ich es, dasselbe zu erklären. Denn die Behauptung, daß Justinus den gemischten Text seiner Citate aus einer andern schriftlichen Quelle als den Evangelien des Matthäus und Lukas entnommen haben müsse, zu entkräften, — wenn es anders nach dem Gesagten noch der Entkräftung bedarf, — reicht es hin, an den Beispielen einiger neutestamentlichen Citate in Werken der Kirchenväter es an-

trus gibt uns im Zusammenhange dieser Abhandlung, welcher sich das petrinische Evangelium ganz entzieht, kein Recht, die Stelle aus demselben abzuleiten.

schaulich zu machen, daß auf das leichteste vermittelst der unbestimmten Erinnerung ein mehr oder minder gemischter Text entstand und entsteht. Dieß wurde schon zuvor aus den Eigenthümlichkeiten der Erinnerungen geschlossen und durch die Zerlegung einiger vom Justinus angeführten alttestamentlichen Stellen, in welchen Elemente paralleler Stellen zusammengeflossen waren, veranschaulicht.

In dem apologetischen Werke des Zeitgenossen vom Irenäus, des antiochenischen Bischofs Theophilus, finden sich diese evangelischen Stellen: ὁ γαμῶν, φησίν, ἀπολελυμένην ἀπὸ ἀνδρὸς μοιχεύει, καὶ ὃς ἀπολύει γυναῖκα παρεκτὸς λόγου πορνείας, ποιεῖ αὐτὴν μοιχευθῆναι. — ἀγαπᾶτε τοὺς ἐχθροὺς ὑμῶν καὶ προσεύχεσθε ὑπὲρ τῶν ἐπηρεαζόντων ὑμᾶς. ἐὰν γὰρ ἀγαπᾶτε τοὺς ἀγαπῶντας ὑμᾶς, ποῖον μισθὸν ἔχετε; τοῦτο καὶ οἱ λῃσταὶ καὶ οἱ τελῶναι ποιοῦσι. Der erste Satz des erstern Citates schließt sich dem Texte des Lukas, der zweite dem Texte des Matthäus an. Denn bei Matthäus lautet die Parallelstelle: ὃς ἂν ἀπολύσῃ τὴν γυναῖκα αὐτοῦ παρεκτὸς λόγου πορνείας, ποιεῖ αὐτὴν μοιχᾶσθαι, καὶ ὃς ἂν ἀπολελυμένην γαμήσῃ, μοιχᾶται, bei Lukas aber: πᾶς ὁ ἀπολύων τὴν γυναῖκα αὐτοῦ καὶ γαμῶν ἑτέραν μοιχεύει καὶ πᾶς ὁ ἀπολελυμένην ἀπὸ ἀνδρὸς γαμῶν μοιχεύει. Das zweite Citat schließt sich in Betreff des Zusammenhanges ein wenig mehr an Matthäus an als an Lukas, aber im Einzelnen tritt Theophilus bald dem Matthäus, bald dem Lukas bei. Ὑπὲρ τῶν ἐπηρεαζόντων ist gemäß dem Texte des Lukas, indem Matthäus noch καὶ διωκόντων folgen läßt, μισθὸν erinnert an Matthäus, ποῖον aber wieder an Lukas, οἱ τελῶναι weist hin auf Matthäus, während darin, daß Theophilus den letzten Satz nicht in Frageform — wie Matthäus —, sondern affirmativ gibt, eine Hinneigung zum Texte des Lukas sich äußert. Der letzte Satz in dem zweiten Citate des Theophilus entspricht übrigens am meisten dem Citate des

Justinus: *τοῦτο καὶ οἱ τελῶναι ποιοῦσιν.* Ein neuer Beweis, daß allein durch die ungenaue Erinnerung Verschiedener gleichmäßige Abweichungen vom Schrifttexte leicht sich bilden können. Da vielleicht die Einwendung gemacht würde, selbst Theophilus möchte noch aus dem petrinischen Evangelium die verglichenen evangelischen Stellen geschöpft haben, wiewohl dieß von einem rechtgläubigen Bischofe zur Zeit des Irenäus kaum denkbar ist, so werde hier schließlich noch eine oder die andere Stelle des Epiphanius aus vielen verwandten Stellen herausgehoben, um dasselbe, was durch die Citate des Theophilus veranschaulicht werden sollte, zu veranschaulichen. Haer. 66, 43. schreibt Epiphanius: *τῶν παίδων κραζόντων Ὡσαννὰ τῷ υἱῷ Δαβὶδ, καὶ οὐκ ἐπετίμα αὐτοῖς, λέγουσιν οἱ φαρισαῖοι· οὐκ ἀκούεις, τί οὗτοι λέγουσι; κώλυσον αὐτά. ὁ δὲ πρὸς αὐτούς· ἂν οὗτοι σιγήσωσιν, οἱ λίθοι κεκράξονται.* Die in diesen Worten gegebenen evangelischen Erinnerungen sind durchaus ein Gemisch aus den parallelen Berichten des Matthäus und Lukas. Wie Matthäus gibt Epiphanius als die Ursache zu dem Unwillen der Gegner Christi und ihrem Ansinnen an den Herrn die Lobpreisungen der Kinder an, aber die Erwähnung, daß Jesus die Lobpreisenden nicht bedroht hätte, und daß die Tadelnden Pharisäer gewesen, hat Epiphanius aus dem Lukas. Die Anrede der Pharisäer an Christum berichtet Epiphanius dem Matthäus entsprechend, aber die Antwort ist wieder aus dem Berichte des Lukas entnommen. Dieses Citat des Epiphanius zeigt die völligste Durchdringung des Berichtes im Evangelium des Matthäus mit dem Berichte im Evangelium des Lukas. Haer. 16, 4. findet sich folgendes größere und ganz frei gehaltene Citat: *οὐαὶ ὑμῖν, γραμματεῖς καὶ φαρισαῖοι, ὑποκριταί, ὅτι καταλελοίπατε τὰ βαρέα τοῦ νόμου, τὴν κρίσιν καὶ τὸν ἔλεον, καὶ ἀποδεκατοῦτε τὸ ἄνηθον καὶ τὸ ἡδύοσμον καὶ τὸ πήγανον, καὶ*

καθαρίζετε τὸ ἐκτὸς τοῦ ποτηρίου καὶ τοῦ πίνακος, τὸ δὲ ἐντός ἐστι μεστὸν ἀκαθαρσίας καὶ ἀκρασίας. καὶ δοκιμάζετε δίκαιον εἶναι ὀμνύναι ἐν τῷ ἐπάνω τοῦ θυσιαστηρίου, τὸ δὲ ἐν αὐτῷ τῷ θυσιαστηρίῳ παρ' ὑμῖν τοῦ ὅρκου λέλυται, καὶ τὸ ἐν τῷ οὐρανῷ ὀμνύναι οὐδὲν εἶναί φατε, ἐὰν δέ τις ὀμόσῃ ἐν τῷ ὑπεράνω αὐτοῦ, τοῦτο δεδικαίωται. οὐχὶ τὸ θυσιαστήριον βαστάζει τὸ ἐπικείμενον, καὶ ὁ οὐρανὸς θρόνος ἐστὶ τοῦ ἐπ' αὐτῷ ἐπικαθεζομένου; καὶ ὅτι λέγετε, ἐάν τις εἴπῃ πατρὶ καὶ μητρὶ κορβάν, ὅ ἐστι δῶρον, ὃ ἂν ἐξ ἐμοῦ ὠφεληθῇς, καὶ οὐκέτι μὴ τιμήσει τὸν πατέρα, καὶ ἠθετήσατε τὴν ἐντολὴν τοῦ θεοῦ διὰ τῆς τῶν πρεσβυτέρων ὑμῶν παραδόσεως, καὶ κυκλεύετε θάλασσαν καὶ ξηρὰν ποιῆσαι ἕνα προσήλυτον, καὶ ὅταν γένηται, ποιεῖτε αὐτὸν διπλότερον ὑμῶν υἱὸν γεέννης. Dieses Citat tritt als Parallele solchen Citaten des Justinus und der Ebioniten gegenüber, in welchen die Anschließung an den Matthäus vorherrschend ist und nur einzelne Anklänge aus dem Lukas sich einfügen, nämlich τὸ πήγανον und τοῦ πίνακος statt τῆς παροψίδος. Auch Markus trat hier flüchtig in die Erinnerung des Epiphanius hinein. Das ἠθετήσατε und κορβὰν sind Einfügungen aus seinem Texte. Dieses Citat des Epiphanius veranlaßt übrigens zu der nochmaligen Bemerkung, wie bedeutende Abweichungen von einem Schrifttexte beim Citiren aus dem Gedächtnisse entstehen können. Ein paarmal gibt Epiphanius nur Gedankenanalogien zu den evangelischen Parallelstellen, oder bildet den in der Parallelstelle vorausgesetzten Gedanken ausdrücklich hervor.

Verschiedene Spracheigenthümlichkeiten des justinischen Evangeliums sollen sich deutlich verrathen, der öftere Gebrauch z. B. des Wortes ἅμα und der Ausdrücke καινὸν ποιεῖν, βασιλεία τῶν οὐρανῶν, ἐπὶ τῷ ὀνόματι αὐτοῦ. Τί καινὸν ποιεῖτε; wird zweimal in den neutestamentlichen Citaten des Justinus gefunden für Ausdrücke des Matthäus und Lukas, die desselben Sinnes sind. Wie

aber schon bemerkt worden, stehen die beiden Citate, in welchen jener Ausdruck enthalten ist, nur um wenige Zeilen von einander; es darf daher angenommen werden, daß der Gebrauch des Ausdrucks in der ersten Stelle den Gebrauch desselben in der zweiten bestimmte, und indem also der zweimalige Gebrauch auf den Werth eines einmaligen sich herabsetzt, wird der Behauptung, es habe der Ausdruck zu den Spracheigenthümlichkeiten des justinischen Evangeliums gehört, jeder Boden entzogen. — *Βασιλεία τῶν οὐρανῶν* mag bei Justinus ein paarmal gebraucht seyn, wo der gewöhnliche Evangelientext *βασιλεία τοῦ θεοῦ* liest, aber da im Allgemeinen in den kanonischen Evangelien die Ausdrücke *βασιλεία τῶν οὐρανῶν* und *βασιλεία τοῦ θεοῦ* gleich viel hervortreten, so ist es ja ganz denkbar, daß dem Justinus aus den kanonischen Evangelien die Anwendung des erstern Ausdruckes geläufig wurde. Und wie oft dieser dann an Stellen, wo der Evangelientext *βασιλεία τοῦ θεοῦ* hat, dem Justinus in ungenauer Erinnerung sich darbieten mochte, läßt sich gar nicht abmessen und berechnen. — *Ἐπὶ τῷ ὀνόματί μου* und *αὐτοῦ* wird in den Citaten des Justinus an drei Stellen gefunden, an welchen unsere Evangelien diese Worte nicht haben. Zwei der Stellen enthalten aber dasselbe Citat, und weil also vermuthet werden darf, daß die erste Einfügung des Ausdrucks die zweite in der Erinnerung des Justinus bedingt hat, so sinkt für unsere Kritik die Wiederholung auf den Werth des einmaligen Gebrauches herab. An der dritten Stelle, welche ebenfalls dem Sinne nach mit den beiden ersten zusammenfließt, hat der Ausdruck wenigstens dieselbe Beziehung wie in jenen und kann also hier wie in jenen aus demselben einmaligen Gedankenanstoße im Justinus hergeleitet werden. Dieser Anstoß konnte ihm aber sehr leicht aus den kanonischen Evangelien gekommen seyn, indem hier öfters von dem, was im Namen des Herrn

sowohl rechter Weise von den wahren Jüngern Christi, als heuchlerischer Weise von den Namenchristen geschieht, die Rede ist. Bedürfte das ἐπὶ τῷ — noch einer Erklärung, weil unsere Evangelien statt dessen auch ἐν τῷ oder τῷ sagen — doch erscheint Lukas 9, 48. das ἐπὶ τῷ in demselben Sinne wie bei Justinus — so könnte es mit hinlänglichen Beispielen erwiesen werden, daß der Gebrauch des ἐπὶ mit dem Dativ zu den gewöhnlichern Redeformen des Justinus gehörte. — Etwas auffallender, als die bisher betrachteten angeblichen Spracheigenthümlichkeiten des justinischen Evangeliums es sind, ist auf den ersten Blick der wiederholte Gebrauch des ἅμα in den — aber sehr frei gehaltenen — Erinnerungen des Justinus aus der Kindheitsgeschichte Jesu. Es findet sich hier nach Credner's Zählung achtmal, nach der meinigen nur siebenmal, was aber für die Beurtheilung nicht erheblich ist. Aber schon zu beachten ist es, daß ἅμα τῷ oder τῇ in diesen Erinnerungen an nicht weit getrennten Orten nur in zwei Beziehungen erscheint, um auszudrücken, daß der Stern, die Ankunft der Mager aus dem Morgenlande — aus Arabien, sagt Justinus verdeutlichend — und der gräuelvolle Befehl des Herodes **sogleich und alsbald bei und nach der Geburt** des Kindes erschienen und geschehen, und daß Joseph wegen der Nachstellungen des Herodes **zugleich mit der** Maria und dem Kinde nach Aegypten aufgebrochen sey. Durch diese sich wiederholenden Beziehungen wird, wie mehrmals schon bemerkt ist, der öftere Gebrauch des Ausdrucks in Hinsicht der gegenwärtigen Kritik vereinfacht. Auch ist das ἅμα außerhalb evangelischer Stellen vom Justinus öfters gebraucht. Credner zwar verneint dieß, und hätte er Recht, so möchte seiner Meinung, Justinus habe das ἅμα in jenen evangelischen Stellen aus seinem Evangelium entnommen, Gewicht zuerkannt werden. Credner

vergleicht das verhältnißmäßig mindere Vorkommen des *ἅμα* auf den ersten 60 Folioseiten des Dialogs. Nur siebenmal finde es sich auf denselben. Aber weiterhin findet es sich im Dialog auf 18 Seiten achtmal a). Darunter sind freilich drei Fälle in alttestamentlichen Citaten durch den Text der Septuaginta bedingt, aber auch diese abgerechnet, bleiben Fälle genug, um die Behauptung, daß Justinus nach dem ihm eigenthümlichen Sprachgebrauche nicht so häufig in seinen Erzählungen von Jesu Kindheitsgeschichte das *ἅμα* angewendet haben würde, als eine unbegründete aufzuheben. Will man für den wiederholten Gebrauch des *ἅμα* in Justin's Werken eine schriftliche Quelle vermuthen, so liegt keine näher als die Septuaginta, welche, das *ἅμα* häufig gebend, einem Manne, der so innig mit ihr vertraut war, leicht dasselbe zur eignen öfteren Anwendung mitgetheilt haben konnte.

Nicht selten soll Justinus nach Credner in den Stellen, die sich auf die Geschichte des Herrn beziehen, durch Entfernung von dem Inhalte unserer Evangelien auf die Quelle eines apokryphischen Evangeliums hinweisen. Von den hierher gehörigen Stellen wird aber denjenigen die Hinweisung wenigstens als beweisende abzusprechen seyn, welche als weiter gebildete Reflexionen an den Text der Evangelien sich anknüpfen lassen. Denn daß in frei gehaltenen Citaten, welche aus einer ungenauen Erinnerung hervorgingen, solche Reflexionen mit dem Schrifttexte sich zusammenschließen können, wurde in dem zuvor Gesagten nicht allein aus dem Wesen der freien Erinnerung entwickelt, sondern auch in der Prüfung alt-

a) — *καὶ ὁ διάβολος ἅμα αὐτοῖς ἐληλύθει* — *εὐφρανθῆναι σὺν τῷ Χριστῷ ἅμα τοῖς πατριάρχαις* — *ἅμα τῷ ἀποθνήσκειν* — *λύκοι καὶ ἄρνες ἅμα βοσκηθήσονται* — *ἐν αὐτοῖς ἔθνη κερατιεῖ ἅμα* (noch einmal) — *νῶε ἅμα τοῖς τέκνοις* — *ἅμα τε δηλῶν ἐν τῷ ψαλμῷ*.

testamentlicher Citate des Justinus a) erfahrungsmäßig bewährt. Unter diesen Gesichtspunkt gehört die Betrachtung der Apomnemoneumata des Justinus von der Geschichte des Herrn seit der Kreuzigung, welche sich bedeutender von unseren Evangelien entfernen, aber auch ganz frei gehalten sind. Es gehört dahin z. B. die Bemerkung, daß die feindseligen Juden unter dem Kreuze des Herrn mit den Worten: der Todte auferweckt hat, rette sich selbst — seiner gespottet hätten. Es gehört dahin die Erzählung, daß alle Jünger nach der Kreuzigung in erschüttertem Glauben den Meister verlassen, sich zerstreut und erst nach der Auferstehung sich wieder vereinigt und ihren Kleinglauben bereut hätten. Denn was auch Credner sagen mag, um diese Erzählung zu einem Gegensatze gegen unsere Evangelien zu schärfen, daß unsere Evangelien uns von solchem Abfalle der Jünger doch nichts berichteten, und daß wir in denselben die Jünger am Auferstehungstage vereinigt fänden, so ist doch einerseits weder ein entschiedener Unglaube der Jünger im Sinne des Justinus, noch eine Zerstreuung derselben über weite Landstrecken, — dann hätten sie nicht alsbald nach der Auferstehung wieder versammelt seyn können, — andererseits wird aber auch die Betrachtung, welche allein bei den Berichten unserer Evangelien verweilt und aus ihren kurzen Andeutungen sich eine klare Anschauung von dem äußern und Gemüthszustande der Jünger in der Zwischenzeit zwischen dem Tode und der Auferstehung Christi zu enthüllen bestrebt, ihren Schrecken bei der Gefangennehmung des Herrn, ihren durch mehrere Erscheinungen des Erstandenen erst allmählich wieder belebten Glauben erwägt, nicht anders sich entscheiden können, als daß der Tod ihres Meisters

a) Es könnten auch manche Beispiele aus den Werken des Clemens Alexandrinus und des Epiphanius angegeben seyn. Man vergleiche nur das letzte Citat aus dem Epiphanius.

das tiefste geistige Zagen an ihren auf ihn sich beziehenden bisherigen Ueberzeugungen und Erwartungen bewirkte, sie, die zuvor einmüthig an einander Geschlossenen, aus Furcht vor ihren Feinden trennte, erst die Kunde von dem Wiedererstandenen das Losungswort wurde, was sie unter Zittern und Zagen von Neuem an einander zog und, als dieselbe sich ihnen zur Gewißheit verklärte, das Gefühl tiefer Beschämung und Reue in ihnen erwachen mußte. — Unter den gegenwärtigen Gesichtspunkt dieser Kritik gehören auch die Bezeichnungen des Justinus, daß Jesus mütterlicherseits aus dem Geschlechte David's herstamme und daß Joseph vor der Schatzung in Nazareth gewohnt habe, aber aus Bethlehem gebürtig gewesen sey. Denn obgleich unsere Evangelien des Matthäus und Lukas nur die davidische Abkunft des Joseph in Geschlechtstafeln darstellen, so gehörte doch, da sie Jesum nach seiner menschlichen Abkunft als Sohn David's ansehen, nur die unbedeutendste Combinationsgabe zu der Einsicht, daß im Sinne der Evangelisten Maria davidischen Geschlechts gewesen seyn müsse. Die Bemerkung aber des Justinus, Joseph sey von Bethlehem gebürtig gewesen (ὅθεν ἦν), sagt nicht einmal, daß Bethlehem der Geburtsort des Joseph war, — nur in diesem Falle hätte Justinus etwas ausgesprochen, was er nicht ausdrücklich in unseren Evangelien fand, obgleich er es sehr leicht aus denselben schließen durfte, — denn er bestimmt sie durch die Erklärung ἀπὸ γὰρ τῆς κατοικούσης τὴν γῆν ἐκείνην φυλῆς Ἰούδα τὸ γένος ἦν, was dahin gedeutet werden darf: weil Joseph seinem Geschlechte nach dem Stamme angehörte, dessen Bethlehem war, so war ihm Bethlehem heimathlich, auch ohne sein Geburtsort zu seyn. — Fraglicher könnte es scheinen, ob auch die Angaben des Justinus, daß Herodes sämmtliche Kinder ohne Unterschied (πάντας ἁπλῶς τοὺς παῖδας) in Bethlehem zu ermorden

befohlen habe, und daß Niemand Jesu bei seiner Gefangennehmung zu Hülfe gekommen sey, auf unsere Evangelien sich zurückführen lassen, weil Matthäus den Mordbefehl des Herodes auf die Kinder bis zum Alter von zwei Jahren einschränkt und alle vier Evangelien berichten, daß einer von Jesu Jüngern, nach dem Johannes, Petrus, bei dem Angriffe auf Jesum das Schwerdt gezogen und einen Knecht des Hohenpriesters verwundet habe. Auf das ἁπλῶς ist nicht viel Gewicht zu legen, als sollte es die übrigen Worte möglichst schärfen und verallgemeinern, denn es war als Beiwort dem Justinus zu gewöhnlich. Weiter dürfte vermuthet werden, daß Justinus dem Worte παῖδας an sich die einschränkende Bestimmung des Matthäus gegeben habe. Diese Vermuthung bestätigt sich durch die Parallelstelle im Dialoge S. 330., wo die vom Herodes gemordeten Kinder als ἐκείνου τοῦ καιροῦ — zur Geburtszeit Jesu — γεννηθέντας genauer bezeichnet werden. In dem Evangelium des Petrus, meint Credner, habe jene von den kanonischen Evangelisten erwähnte That des Petrus übergangen werden müssen, weil dieselbe auf die Gemüthsart des Petrus ein nachtheiliges Licht zu werfen schien. Aber es konnte die That auch lobenswerth scheinen, die Heftigkeit des Petrus, wenn man darin eine kräftige und muthige Anhänglichkeit an seinen Herrn zu sehen meinte, sich rechtfertigen und verklären. Indessen muß man zugeben, daß auch über die in jener That vom Petrus bewiesene Muthigkeit und Anhänglichkeit an Christum das Urtheil verschieden ausfallen, ja bei genauer Erwägung leicht zum Nachtheile des Petrus sich wenden dürfe. Denn wird die nachherige Muthlosigkeit des Petrus, welche ihn auch zur Verleugnung brachte, verglichen, so kann es scheinen, daß sein Schwerdthieb zuvor nicht aus echtem Muthe und echter Treue für seinen Herrn, sondern aus einem plötzlichen, aber haltungslosen Ergrim-

men seines Herzens geführt wurde, und dadurch die That der Benennung einer Vertheidigung des Meisters, welche sie ohnehin durch ihr geringes Eingreifen in seine Gefangennehmung kaum verdiente, noch weniger werth war. Der letztere schärfere Gesichtspunkt wurde aber dem Justinus durch Psalm 22, 12., welcher ihm als Weissagung galt, daß Keiner dem bedrängten Messias zu Hülfe kommen werde, an die Hand gegeben.

Allein folgende evangelische Apomnemonenmata in den Werken des Justinus sind unseren Evangelien und überhaupt dem neuen Testamente fremd: die Nachrichten, daß Jesus in einer Höhle geboren sey und daß während der Taufe Jesu der Jordan wie von Feuer geleuchtet habe, die Erzählung, daß Jesus auch mit der Zimmermannsarbeit sich beschäftigt, Zughalter und Pflüge verfertigt habe, indem er die Menschen auf die symbolische Bedeutung dieser Geräthschaften und auf den Werth eines arbeitsamen Lebens aufmerksam machen wollte, endlich der Ausspruch: worin ich euch betreffe, darin auch richte ich (ἐν οἷς ἂν ὑμᾶς καταλάβω, ἐν τούτοις καὶ κρίνω). Denn weil diese Worte als ein bestimmter Ausspruch Christi vom Justinus angeführt werden, so scheint es mir zu gewagt, sie als eine Reflexion des Justinus aus den evangelischen Stellen, welche den Jünger, welchen der Herr bei seiner Wiederkunft in treuem Wirken finde, selig preisen, dem Nichtbereiteten aber Verwerfung von dem Gottesreiche ankündigen, ohne eine bestimmtere Textesgrundlage begreifen zu wollen. Dagegen kann von dem ἐγὼ σήμερον γεγέννηκά σε, welches Justinus den bei der Taufe Jesu vernehmbaren Worten der Himmelsstimme hinzufügt, und welches nach Epiphanius auch in dem Evangelium der Ebioniten stand, nicht zuverlässig verneint werden, daß Justinus es nicht als zu dem Texte des von ihm gebrauchten kanonischen Evangelienexemplars gehörig ansehen durfte. Denn es ist durch ver-

schiedene Handschriften und Citate der Kirchenväter vertreten und mochte leicht aus der alttestamentlichen Parallelstelle Psalm 2, 7. für den neutestamentlichen Text hinübergenommen werden. Ebenfalls aber kann man auch vermuthen, daß Justinus, der neutestamentlichen Textesworte an dieser Stelle unbestimmter sich erinnernd, die Worte des Psalms, auf welche er sich bezog, statt der neutestamentlichen Worte niederschrieb, ist also keineswegs benöthigt, als Quelle dieses justinischen Citates ein unkanonisches Evangelium anzunehmen. Zuletzt läßt sich, wie Credner recht sagt, die Erwähnung des Justinus, der Sohn Gottes habe denen, welche seine Gebote erfüllten, einst in dem Reiche der Herrlichkeit *τὰ ἡτοιμασμένα ἐνδύματα* anzulegen verheißen, nicht füglich auf unsere Evangelien zurückführen, wohl aber läßt sie sich aus Kap. 3, 5. der dem Justinus als eine Schrift des Apostels Johannes bekannten Apokalypse ableiten.

Nur von jenen vier Apomnemoneumaten kann man zuversichtlich behaupten, daß Justinus es sich bewußt war, nicht deren Quelle in den neutestamentlichen Schriften zu haben. Welches aber die Quelle war, woraus er sie schöpfte, ob eine apokryphische Schrift — wie auch Clemens Alexandrinus einzelne Ueberlieferungen aus Apokryphen als glaubwürdig anführt — ob eine Schrift eines ältern Kirchenlehrers, in welcher die Apomnemoneumata als Bestandtheile der mündlichen Ueberlieferung aufbewahrt wurden, — wie auch Irenäus solche Apomnemoneumata aus dem Werke des Papias schöpfte, — oder ob unmittelbar aus dem Borne der mündlichen Ueberlieferung, welcher noch zur Zeit des Irenäus bis in das apostolische Zeitalter hinein durchsichtig war, — und ferner, ob Justinus die Apomnemoneumata unmittelbar aus der einen oder andern Quelle in seine Werke aufnahm, oder sie zuvor an den Rand seines kanonischen Evangelienexemplars verzeichnet und deßhalb, als er in

seinen Werken sie niederschrieb, sie bereits fester in seinem Denken mit dem Evangelientexte verschmolzen hatte, — wie denn z. B. die Geschichte von der Ehebrecherin sicher auf diese Weise ins johanneische Evangelium eingedrungen ist und wie vielleicht verschiedene Zusätze in die cambridger Abschrift der Evangelien aufgenommen wurden — alle diese und ähnliche Fragen sind zum Theile gleichgültig und werden nie mehr eine gewisse Beantwortung finden. Nach Credner's Meinung wäre zwar die Quelle der mündlichen Ueberlieferung abgeschnitten und es würde nur die Quelle eines oder des andern apokryphischen Evangeliums bleiben, weil nämlich, wie Justinus geglaubt habe, die Apostel und die Begleiter derselben alles auf Christum Bezügliche in ihren Erinnerungen hinterlassen, das heiße schriftlich aufgezeichnet hätten. Aber es ist einestheils schon bemerkt worden, daß jenem „Alles" nothwendig eine eingeschränktere Bedeutung gegeben werden müsse, alles desjenigen nämlich, was nothwendig war, das Bild Christi als ein ganzes und lebendiges künftigen Zeiten zu bewahren, wobei also, wenn man das „Alles" auf die schriftlichen apostolischen Ueberlieferungen bezieht, einige für sich dastehende Bruchstücke mündlicher Ueberlieferung unberücksichtigt seyn könnten, — wie es denn gar nicht anders zu erwarten ist, als daß zur Zeit des Justinus einzelne mündliche Ueberlieferungen außerhalb der schriftlichen Ueberlieferung bestanden; — anderntheils aber möchte man auch fragen, ob nicht Justinus unter jenem „Alles" mündliche und schriftliche evangelische Nachrichten mit einander verstanden haben könnte, wenn gleich er mehrmals die schriftlich aufgezeichneten evangelischen Erinnerungen der Apostel vorzugsweise als die Apomnemoneumata derselben bezeichnete. Aber mag man es annehmen, daß die vier Apomnemoneumata, welche sich in den Werken des Justinus nicht auf unsere Evangelien zurück-

führen lassen, aus einem unkanonischen Evangelium entnommen sind, — obwohl nichts zu dieser Annahme zwingt, selbst nicht die Erwähnung der Feuererscheinung, weil die bald folgenden Worte: *ἔγραψαν οἱ ἀπόστολοι αὐτοῦ τούτου τοῦ Χριστοῦ ἡμῶν*, gemäß der Satzverbindung dennoch von ihr zu trennen und nur auf die Erscheinung des heiligen Geistes zu beziehen sind a), — mag man es einräumen, daß jenes Evangelium vom Justinus in einem weniger bestimmten Sinne den Apomnemoneumaten der Apostel zugezählt sey, nicht dieß ist etwas so Auffallendes, aber daß Justinus ein unkanonisches Evangelium mit Zurücksetzung unserer kanonischen Evangelien durchgehends sollte gebraucht haben, war das Bedenkliche, Unerklärliche, und dürfte jetzt wohl auf Grund der justinischen Schriften als zurückgewiesen gelten.

Die freilich sehr dürftigen Nachrichten, welche wir über das Diatessaron des Tatian haben, können immer noch mehr zur Bestätigung der hier vertheidigten Ansicht als der crednerschen benutzt werden. Man mag es wahrscheinlich finden, daß Tatianus, dem Justinus ein so anhänglicher Schüler, seinem Lehrer im Evangeliengebrauche nachgefolgt sey. Aber es wird über Tatian's Diatessaron immer am vorsichtigsten die Meinung bleiben, daß die vier kanonischen Evangelien wenigstens den Kern desselben ausmachten. Hierauf führt der Name Diatessaron: das aus den vier Evangelien zusammengesetzte Evangelium. In der kurzen Bezeichnung der vier Evangelien als der *τεσσάρων* ist es angedeutet, daß, als der Name gebildet ward, die vier Evangelien allgemein verbrei-

a) *Καὶ τότε ἐλθόντος τοῦ Ἰησοῦ ἐπὶ τὸν Ἰορδάνην ποταμὸν, ἔνθα ὁ Ἰωάννης ἐβάπτιζε, κατελθόντος τοῦ Ἰησοῦ ἐπὶ τὸ ὕδωρ, καὶ πῦρ ἀνήφθη ἐν τῷ Ἰορδάνῃ· καὶ ἀναδύντος αὐτοῦ ἀπὸ τοῦ ὕδατος, ὡς περιστερὰν τὸ ἅγιον πνεῦμα ἐπιπτῆναι ἐπ' αὐτὸν, ἔγραψαν οἱ ἀπόστολοι αὐτοῦ τούτου τοῦ Χριστοῦ ἡμῶν.*

tet und an Ansehen einander gleichgestellt waren, so daß über den Sinn der Benennung kein Zweifel stattfinden konnte. Welche andere als die kirchlichen Evangelien durften aber so angesehen werden? Die Benennung wäre doch gedankenlos gebildet, wenn ein jüdisch-christliches Evangelium und drei kirchliche Evangelien unter den vieren verstanden worden; weder die Judenchristen, noch die Mitglieder der katholischen Kirche hätten die Bedeutung annehmen oder ohne Weiteres verstehen können, und sie wäre nur der Willkür und Nachlässigkeit des Tatianus zuzurechnen. — Aber Tatianus soll das Evangelium auch gar nicht Diatessaron genannt haben. — Aber dem Eusebius, einem Manne, welcher sich die ausgebreitetsten kirchengeschichtlichen Kenntnisse erworben hatte und, wie ihm seine Werke dieß Zeugniß geben, nicht voreilig sein Urtheil abgab, darf es doch zugemuthet werden, daß er die Zuverlässigkeit seiner Quelle für jene Angabe geprüft habe; vielleicht hatte sich ihm bei der Durchforschung des Diatessaron selbst die Angabe bewährt. Denn auch dieß letztere verneint Credner ohne Grund, da die Worte *οὐκ οἶδ', ὅπως* a) ebensowohl des Eusebius Mißbilligung über die Art und Weise der tatianischen Arbeit als seine Unbekanntschaft mit dem Diatessaron ausdrücken können. Von wem sollte auch die Benennung Diatessaron aufgebracht seyn, wenn nicht von dem Tatianus selbst? Denn von Seiten der Kirche ist es doch nicht zu denken, daß ein von einem Häretiker gebrauchtes unkanonisches Evangelium durch angenommene Ableitung aus den kanonischen Evangelien gleichsam geadelt sey. Will man es auch vom Eusebius dahingestellt seyn lassen, ob er die Angabe, Tatian's Evangelium sey eine Harmonie der vier kanonischen Evangelien, durch eigene Prüfung desselben sich bewährt habe, so sagt uns

a) S. o.

Theodoret, welcher sicher das Diatessaron durchprüfte, das Gleiche wie Eusebius, und daß er unter gutkatholisch Gesinnten seines Kirchensprengels das Diatessaron weit verbreitet gefunden habe, weil es auch von diesen als eine gute Zusammenstellung der vier Evangelien betrachtet, und der doketische Wahn des Tatianus in der Weglassung der Stellen, welche auf die davidische Abkunft Christi nach dem Fleische deuteten, arglos übersehen war. Was kann die hingeworfene Bemerkung des Epiphanius, von Einigen werde das Diatessaron des Tatian *εὐαγγέλιον καθ' Ἑβραίους* genannt, gegen diese Nachricht für Gewicht behalten? Welche so urtheilten, sprachen entweder ganz ins Blinde hinein, oder sie knüpften ihr Urtheil an die Stellen des Diatessaron, welche Tatianus vielleicht aus dem *εὐαγγ. καθ' Ἑβραίους* beiläufig hinüber genommen und mit dem Kerne der vier kanonischen Evangelien verbunden hatte. Denn für eine Evangelienharmonie konnte das Evangelium *καθ' Ἑβραίους* nicht angesehen werden. Dieß beweist die weit in der Kirche verbreitete Meinung, daß es das Evangelium des Matthäus sey; dieß beweist besonders dasselbe Urtheil des Hieronymus, nachdem er schon eine Abschrift von dem Evangelium *καθ' Ἑβραίους* genommen hatte a). Entweder Hieronymus war völlig gedanken-

a) (Liber de viris illustr. c. 3.): Matthaeus, qui et Levi, ex publicano apostolus, primus in Iudaea propter eos, qui ex circumcisione crediderant, evangelium Christi Hebraicis litteris verbisque composuit, quod quis postea in Graecum transtulerit, non satis certum est. Porro ipsum Hebraicum habetur usque hodie in Caesariensi bibliotheca, quam Pamphilus Martyr studiosissime confecit. Mihi quoque a Nazaraeis, qui in Beroea, urbe Syriae, hoc volumine utuntur, describendi facultas fuit. In quo animadvertendum, quod ubicunque evangelista, sive ex persona sua sive ex persona Domini Salvatoris, veteris scripturae testimoniis abutitur, non sequatur septuaginta translatorum

los, indem er eine Schrift, die das Ansehen einer Evangelienharmonie hatte, für identisch mit dem Matthäusevangelium hielt, oder Theodoret war gedankenlos, indem er ein Evangelium, welches im Ganzen dem Matthäus entsprach, für eine Evangelienharmonie ansah, wenn nämlich Tatian's Diatessaron und das Evangelium καθ' Ἑβραίους eine und dieselbe Schrift waren. So viel aber wiegt jene Bemerkung des Epiphanius nicht, daß wir den einen oder den andern Kirchenvater solcher Unbedachtsamkeit beschuldigen müßten.

Werfen wir noch, abgesehen von dem Justinus, einen Blick auf Credner's Hypothese von dem petrinischen Evangelium. Auch jene Ansicht, das Evangelium des Petrus sey das überhaupt von den Judenchristen, nur zu verschiedenen Zeiten und unter dem Einflusse verschiedener Sectenmeinungen in verschiedenen Recensionen gebrauchte Evangelium gewesen, und die Benennung, unter welcher die Kirchenväter dieses bei den Judenchristen üblichen Evangeliums erwähnten, εὐαγγέλιον καθ' Ἑβραίους, evangelium iuxta — secundum Hebraeos, nur aus Unwissenheit von den Vätern der richtigen Benennung: Evangelium des Petrus — untergeschoben, ist theils unbegründet, theils mißlich. Sie ist unbegründet, weil die Behauptung, durch welche sie dem Ansehen mehrerer sehr gelehrter und ehrwürdiger Väter sich entziehen will, die Benennung Evangelium καθ' Ἑβραίους sey abgeschmackt und darum von den rechtmäßigen Besitzern des Evangeliums fern gewesen, in sich selbst zerfällt. Denn warum sollte, damit wir uns eine Vorstellung von der ursprünglichen Bildung dieser Benennung entwerfen,

auctoritatem sed Hebraicam; e quibus illa duo sunt: ex Aegypto vocavi filium meum, et: quoniam Nazaraeus vocabitur. Credner's Auslegung der Stelle, wornach das in Anspruch genommene Zeugniß des Hieronymus wegfällt, glaube ich als eine offenbar erzwungene übergehen zu dürfen.

warum sollte etwa der jüdisch-christliche Mann, welcher, obgleich von dem neuen Geiste des Christenthums belebt, dennoch sich und seine Glaubensgenossen als einen echten Schößling oder als die echte Krone des alten Hebräervolkes ansah und nun die unter den Seinen mündlich umhergetragenen apostolischen Ueberlieferungen, sie vielleicht an den Kern der hebräischen Logia des Matthäus anschließend, in ein schriftliches Evangelium sammelte, nicht dieß Evangelium das Evangelium nach der Auffassung der Hebräer genannt haben a)? War die Meinung des Epiphanius und die frühere Meinung des Hieronymus, das Evangelium καθ' Ἑβραίους sey das Matthäusevangelium, durch Judenchristen selbst veranlaßt, so würde uns die gewissere Vermuthung erlaubt seyn, daß der Ordner des Hebräerevangeliums die Logia des Matthäus seiner Arbeit zu Grunde legte. Aber es war einseitig, das Evangelium καθ' Ἑβραίους geradezu als Evangelium des Matthäus anzusehen, und es mögen daher umsichtigere Judenchristen, wenn sie ihr Evangelium nach seinen ersten Quellen, nicht nach seinen mittelbaren Ueberlieferern und Besitzern bezeichnen wollten, dasselbe evangelium secundum apostolos genannt haben, wenn nicht vielleicht diese Benennung, welche nur gelegentlich in einer Stelle des Hieronymus vorkommt b), lediglich der eigenen Beurtheilung des Hieronymus angehört. — So leicht sich die von den Stimmen der Kirchenväter vertretenen Benennungen des jüdisch-christlichen Hauptevangeliums entwickeln, so schwer wäre es zu begreifen, daß die Benennung: „Evangelium des Petrus",

a) Εὐαγγέλιον Ἑβραϊκὸν kann in derselben Bedeutung wie εὐαγγέλιον καθ' Ἑβραίους, nämlich in gleicher Beziehung auf das Volk aufgefaßt werden.

b) (Contra Pelagian. 3, 2.): in evangelio iuxta Hebraeos —, quo utuntur usque hodie Nazareni, secundum apostolos, sive, ut plerique autumant, iuxta Matthaeum —.

wenn sie die echte, ursprüngliche Benennung des Evangeliums der Hebräer war, fast gänzlich verdrängt worden und erloschen sey. Endlich ist bei Eusebius sehr beachtenswerth und gegen Credner's Hypothese bedenklich die Unterscheidung des petrinischen Evangeliums von dem Evangelium καθ' Ἑβραίους und die Unterordnung unter dieses in Hinsicht seines Gehaltes a).

Nachdem die Meinung, daß Justinus vorzugsweise in seinen Werken das unkanonische Evangelium des Petrus benutzt habe, zurückgewiesen und Credner's Hypothese von dem petrinischen Evangelium noch im Ganzen kurz beleuchtet ist, so ist endlich noch zu beurtheilen, ob Justinus auch alle vier kanonischen Evangelien als solche gekannt und demgemäß benutzt habe. Es muß dieß schon aus demjenigen, was Irenäus von der uralten und allgemeinen Anerkennung der kanonischen Evangelien sagt, vorausgesetzt werden, und es bewährt sich diese Voraussetzung durch die Bemerkung des Justinus, daß die Apomnemoneumata von Aposteln und Apostelbegleitern verfaßt seyen. Denn obgleich es sowohl aus der Sache selbst, als aus dem Hinblick auf das Verfahren späterer Kirchenlehrer, des Clemens z. B. und Origenes, nicht so bestimmt verneint werden kann, daß Justinus den Apomnemoneumaten im weitern Sinne auch ein oder das andere unkanonische Evangelium zugerechnet hätte, als welches doch einzelne echte Apomnemoneumata enthielt, so ist es dagegen nach der Schätzung der Evangelien, wie wir sie durch den Irenäus genauer kennen lernen, höchst unwahrscheinlich, daß Justinus von einem andern als einem kirchlichen Evangelium geradehin dessen Abfassung durch einen Apostel oder Begleiter der Apostel angenommen hätte. So würden wir in jener Bemerkung

a) Man vergleiche in der Kirchengeschichte des Eusebius die berühmte Stelle vom Kanon.

des Justinus die Kunde von allen vier kanonischen Evangelien haben. Es ist auch nur von dem Evangelium des Johannes mit anscheinendem Grunde verneint worden, daß sich eine Beziehung auf dasselbe in den Werken des Justinus finde. Die Bekanntschaft des Justinus mit den Evangelien des Matthäus und Lukas und seine Anerkennung derselben ist durch zahlreiche Citate in seinen Schriften verbürgt. Bei Weitem minder treten hierin Beziehungen auf das Evangelium des Markus hervor, obwohl sie, wie z. B. aus der Erwähnung erhellt, daß Jesus die Zebedaiden Söhne des Donners genannt habe, nicht ganz fehlen. Es kann dieß Verhältniß im Gebrauche des zweiten Evangeliums zu dem Gebrauche des ersten und dritten Evangeliums bei Justinus auch nicht auffallen, weil es ja überhaupt das Loos des zweiten Evangeliums war, gegen das erste und dritte Evangelium, in deren Text sein Text — aber nicht erschöpfend — aufgeht, zurückgestellt zu werden, und, wie Credner mit Recht andeutet, müßte bei sonst völlig mangelnden Beziehungen auf das Evangelium des Markus in den Werken des Justinus die Anerkennung des Evangeliums vom Justinus aus der Bemerkung desselben, daß die Evangelien zum Theile von Apostelbegleitern geschrieben seyen, geschlossen werden, weil uns von andern Apostelbegleitern (der Name in der schärfern Bestimmung aufgefaßt, daß in demselben das unmittelbare Jüngerverhältniß zu Christo zurücktritt), welche Evangelien geschrieben hätten, außer dem Markus und Lukas die Kirchengeschichte nichts berichtet. Allerdings können wir diesen Schluß zu Gunsten des Markusevangeliums nicht auf das Evangelium des Johannes anwenden; denn mehrere apokryphische Evangelien, angeblich von Aposteln geschrieben, sind uns genannt. Aber erwägen wir, wie ungünstig denselben, das Evangelium des Petrus nicht ausgenommen, die kirchengeschichtlichen Zeugnisse sind,

und daß Justinus nur etwa das Evangelium καθ' Ἑβραίους für ein von einem Apostel verfaßtes Evangelium halten konnte, es dann aber vermuthlich für das Evangelium des Matthäus hielt, so weiß man doch kaum in den Worten des Justinus, daß die Evangelien zum Theile von Aposteln geschrieben seyen, die Beziehung auf das Evangelium des Johannes zu umgehen. Dazu sind Beziehungen des Justinus auf das johanneische Evangelium in seinen Werken unverkennbar. Sey es mir schließlich vergönnt, die Stellen des Justinus, in welchen ich lebhafter an das Evangelium des Johannes erinnert ward, hier zusammenzufassen, die Abhandlung mit der Darlegung der Untersuchung, von welcher sie ihren Anfangspunkt nahm, jetzt zu beenden. Nur noch die Bemerkung, daß ich manche der folgenden Stellen nicht deßhalb anzeichnete, als ob sie einzeln für sich auf die Quelle des johanneischen Evangeliums deutlich zurückzeigten, aber im Vereine mit den übrigen werden sie nicht kraftlos seyn zur Befestigung der Ueberzeugung, daß Justinus auch von der Darstellung Christi, wie wir sie in dem Evangelium des Johannes bewundern, belebt und durchdrungen war.

Apologia I.	Evangelium Iohannis.
P. 44: ὁ δὲ υἱὸς ἐκείνου, ὁ μόνος λεγόμενος κυρίως υἱός, ὁ λόγος, πρὸ τῶν ποιημάτων καὶ συνὼν καὶ γεννώμενος, ὅτε τὴν ἀρχὴν δι' αὐτοῦ πάντα ἔκτισε καὶ ἐκόσμησε, Χριστὸς μὲν κατὰ τὸ κεχρίσθαι καὶ κοσμῆσαι τὰ πάντα δι' αὐτοῦ τὸν θεὸν λέγεται a).	C. 1, 1—4: ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος, καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεὸν καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος· οὗτος ἦν ἐν ἀρχῇ πρὸς τὸν θεόν. πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο, καὶ χωρὶς αὐτοῦ ἐγένετο οὐδὲ ἕν, ὃ γέγονεν.

a) Da ein Zusammenhang des Justinus mit den Ebioniten nicht erwiesen werden kann, so ist es doch wohl sicherer, seine Logoslehre auf das Evangelium Johannis zurückzuführen als auf das Kerygma des Petrus, aus welchem uns die Logoslehre nur ganz abgerissen bekannt ist.

Apologia II.	Evangelium Iohannis.
P. 56: ἀλλ' ἐκεῖνόν τε (Gott) καὶ τὸν παρ' αὐτοῦ υἱὸν ἐλθόντα — πνεῦμά τε τὸ προφητικὸν σεβόμεθα καὶ προσκυνοῦμεν, λόγῳ καὶ ἀληθείᾳ τιμῶντες.	C. 4, 24: πνεῦμα ὁ θεός, καὶ τοὺς προσκυνοῦντας αὐτὸν ἐν πνεύματι καὶ ἀληθείᾳ δεῖ προσκυνεῖν.
P. 68: — Ἰησοῦς Χριστὸς μόνος ἰδίως υἱὸς τῷ θεῷ γεγέννηται, λόγος αὐτοῦ ὑπάρχων.	C. 1, 18: — ὁ μονογενὴς υἱός.
P. 74: ἡ δὲ πρώτη δύναμις μετὰ τὸν πατέρα πάντων — καὶ υἱὸς ὁ λόγος ἐστίν, ὃς τίνα τρόπον σαρκοποιηθεὶς ἄνθρωπος γέγονεν —, ἐροῦμεν. ὃν τρόπον γὰρ τὸ τῆς ἀμπέλου αἷμα οὐκ ἄνθρωπος πεποίηκεν, ἀλλ' ὁ θεός, οὕτως καὶ τοῦτο ἐμηνύετο, οὐκ ἐξ ἀνθρωπείου σπέρματος γενήσεσθαι τὸ αἷμα, ἀλλ' ἐκ δυνάμεως θεοῦ.	C. 1, 14: ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο. C. 1, 12—13: ὅσοι — ἔλαβον αὐτόν, ἔδωκεν αὐτοῖς ἐξουσίαν τέκνα θεοῦ γενέσθαι, — οἳ οὐκ ἐξ αἱμάτων, οὐδὲ ἐκ θελήματος σαρκός, οὐδὲ ἐκ θελήματος ἀνδρός, ἀλλ' ἐκ θεοῦ ἐγεννήθησαν.
P. 74: ταῦτα ὁ θεὸς προεμήνυσε — μέλλειν γίνεσθαι, ἵν', ὅταν γένηται, μὴ ἀπιστηθῇ.	C. 14, 29: — εἴρηκα ὑμῖν πρὶν γενέσθαι, ἵνα, ὅταν γένηται, πιστεύσητε.
P. 83: τὸν Χριστὸν — προεμηνύσαμεν λόγον ὄντα, οὗ πᾶν γένος ἀνθρώπων μετέσχε.	C. 1, 9: ἦν τὸ φῶς τὸ ἀληθινόν, ὃ φωτίζει πάντα ἄνθρωπον, ἐρχόμενον εἰς τὸν κόσμον.
P. 86: καὶ δύναμιν ἐκεῖθεν (vom Himmel) αὐτοῖς πεμφθεῖσαν παρ' αὐτοῦ λαβόντες.	C. 15, 26: ὁ παράκλητος, ὃν ἐγὼ πέμψω ὑμῖν παρὰ τοῦ πατρός.
P. 94: καὶ γὰρ ὁ Χριστὸς εἶπεν· ἂν μὴ ἀναγεννηθῆτε, οὐ μὴ εἰσέλθητε εἰς τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν· ὅτι δὲ καὶ ἀδύνατον εἰς τὰς μήτρας τῶν τεκουσῶν τοὺς ἅπαξ γεννωμένους ἐμβῆναι, φανερὸν πᾶσίν ἐστι.	C. 3, 3—5: ἀμὴν ἀμὴν λέγω σοι, ἐὰν μή τις γεννηθῇ ἄνωθεν, οὐ δύναται ἰδεῖν τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ. λέγει πρὸς αὐτὸν ὁ Νικόδημος· πῶς δύναται ἄνθρωπος γεννηθῆναι γέρων ὤν; μὴ δύναται εἰς τὴν κοιλίαν τῆς μητρὸς αὐτοῦ δεύτερον εἰσελθεῖν καὶ γεννηθῆναι; ἀπεκρίθη Ἰησοῦς· ἀμὴν ἀμὴν

λέγω σοι, ἐὰν μή τις γεννηθῇ ἐξ ὕδατος καὶ πνεύματος, οὐ δύναται εἰσελθεῖν εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ.

P. 96: Ἰουδαῖοι — ἐλέγχονται καὶ διὰ τοῦ προφητικοῦ πνεύματος καὶ δι' αὐτοῦ τοῦ Χριστοῦ, ὡς οὔτε τὸν πατέρα οὔτε τὸν υἱὸν ἔγνωσαν —, ὃς καὶ λόγος πρωτότοκος ὢν τοῦ θεοῦ καὶ θεὸς ὑπάρχει.

C. 8, 19: ἀπεκρίθη Ἰησοῦς· οὔτε ἐμὲ οἴδατε οὔτε τὸν πατέρα μου. C. 16, 3: καὶ ταῦτα ποιήσουσιν, ὅτι οὐκ ἔγνωσαν τὸν πατέρα οὐδὲ ἐμέ.

C. 1, 1: καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος.

Dialogus cum Tryphone.

P. 221: ἐπιστήμην αὐτοῦ μὴ ἔχοντες, μηδὲ ἰδόντες ποτὲ ἢ ἀκούσαντες.

C. 5, 37—38: οὔτε φωνὴν αὐτοῦ ἀκηκόατε πώποτε οὔτε εἶδος αὐτοῦ ἑωράκατε, καὶ τὸν λόγον αὐτοῦ οὐκ ἔχετε μένοντα ἐν ὑμῖν.

P. 235: κατὰ οὖν τοῦ μόνου ἀμώμου καὶ δικαίου φωτὸς τοῖς ἀνθρώποις πεμφθέντος παρὰ τοῦ θεοῦ τὰ πικρὰ — καταλεχθῆναι ἐσπουδάσατε.

C. 1, 19: ἦν τὸ φῶς τὸ ἀληθινόν, ὃ φωτίζει πάντα ἄνθρωπον, ἐρχόμενον εἰς τὸν κόσμον. ἐν τῷ κόσμῳ ἦν — —. C. 8, 12: ἐγώ εἰμι τὸ φῶς τοῦ κόσμου.

P. 245: εἴπατέ μοι, τοὺς ἀρχιερεῖς ἁμαρτάνειν τοῖς σάββασι προσφέροντας τὰς προσφορὰς ἐβούλετο ὁ θεός; ἢ τοὺς περιτεμνομένους καὶ περιτέμνοντας τῇ ἡμέρᾳ τῶν σαββάτων, κελεύων τῇ ἡμέρᾳ τῇ ὀγδόῃ ἐκ παντὸς περιτέμνεσθαι τοὺς γεννηθέντας ὁμοίως, κἂν ᾖ ἡμέρα τῶν σαββάτων;

C. 7, 22—23: ἓν ἔργον ἐποίησα καὶ πάντες θαυμάζετε. διὰ τοῦτο Μωσῆς δέδωκεν ὑμῖν τὴν περιτομήν, οὐχ ὅτι ἐκ τοῦ Μωσέως ἐστίν, ἀλλ' ἐκ τῶν πατέρων καὶ ἐν σαββάτῳ περιτέμνετε ἄνθρωπον. εἰ περιτομὴν λαμβάνει ἄνθρωπος ἐν σαββάτῳ — —, ἐμοὶ χολᾶτε — —.

P. 249: καὶ δύο παρουσίας αὐτοῦ γενήσεσθαι ἐξηγησάμην, μίαν μέν, ἐν ᾗ ἐξεκεντήθη ὑφ' ὑμῶν, δευτέραν δέ, ὅτε ἐπιγνώσεσθε, εἰς ὃν ἐξεκεντήσατε.

C. 19, 34. 37: εἷς τῶν στρατιωτῶν λόγχῃ αὐτοῦ τὴν πλευρὰν ἔνυξε. — — πάλιν ἑτέρα γραφὴ λέγει· ὄψονται, εἰς ὃν ἐξεκέντησαν.

P. 258: ἡμεῖς δὲ οἱ ἐκ πάσης τῆς ἀληθείας μεμαθητευμένοι — —.

C. 8, 31—32: ἐὰν ὑμεῖς μείνητε ἐν τῷ λόγῳ τῷ ἐμῷ, ἀληθῶς μαθηταί μου ἐστὲ καὶ γνώ-

	σεσθε τὴν ἀλήθειαν καὶ ἡ ἀλήθεια ἐλευθερώσει ὑμᾶς. C. 16, 13: — τὸ πνεῦμα τῆς ἀληθείας ὁδηγήσει ὑμᾶς εἰς πᾶσαν τὴν ἀλήθειαν.
P. 286: οὐ σημαίνει ἡμῖν, ὅτι ἄνωθεν — ὁ θεὸς — γεννᾶσθαι αὐτὸν ἔμελλε;	C. 3, 31: ὁ ἄνωθεν ἐρχόμενος ἐπάνω πάντων ἐστί.
P. 288: ὅτι ἀπ' ἄκρων τῶν οὐρανῶν προέρχεσθαι ἔμελλε καὶ πάλιν εἰς τοὺς αὐτοὺς τόπους ἀνιέναι ἐμηνύετο.	C. 16, 28: ἐξῆλθον παρὰ τοῦ πατρὸς καὶ ἐλήλυθα εἰς τὸν κόσμον, πάλιν ἀφίημι τὸν κόσμον καὶ πορεύομαι πρὸς τὸν πατέρα.
P. 295: πηγὴ ὕδατος ζῶντος παρὰ θεοῦ — ἀνέβλυσεν ὁ Χριστός.	C. 4, 14: τὸ ὕδωρ, ὃ δώσω αὐτῷ, γενήσεται ἐν αὐτῷ πηγὴ ὕδατος ἁλλομένου εἰς ζωὴν αἰώνιον.
P. 296: λαοπλάνον αὐτὸν ἐτόλμων λέγειν.	C. 7, 12: ἄλλοι ἔλεγον· — πλανᾷ τὸν ὄχλον.
P. 323: ἐπίγνωτε μᾶλλον τὴν ἀλήθειαν τοῦ θεοῦ.	C. 8, 32: γνώσεσθε τὴν ἀλήθειαν.
P. 326: ἀνίστασθαι μέλλων τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ ἐκ νεκρῶν, ὃ ἀπὸ τοῦ πατρὸς αὐτοῦ λαβὼν ἔχει.	C. 10, 18: ἐξουσίαν ἔχω πάλιν λαβεῖν αὐτήν (τὴν ψυχήν μου). ταύτην τὴν ἐντολὴν ἔλαβον παρὰ τοῦ πατρός μου.
P. 332: μονογενὴς γὰρ ὅτι ἦν τῷ πατρὶ τῶν ὅλων οὗτος, ἰδίως ἐξ αὐτοῦ λόγος καὶ δύναμις γεγεννημένος καὶ ὕστερον ἄνθρωπος διὰ τῆς παρθένου γενόμενος, ὡς ἀπὸ τῶν ἀπομνημονευμάτων ἐμάθομεν, προεδήλωσα.	C. 1, 18: ὁ μονογενὴς υἱὸς ὁ ὢν εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρὸς ἐκεῖνος ἐξηγήσατο.
P. 333: καὶ ὅτι ἠπίστατο, τὸν πατέρα αὐτοῦ πάντα παρέχειν αὐτῷ.	C. 13, 3: εἰδὼς ὁ Ἰησοῦς, ὅτι πάντα δέδωκεν αὐτῷ ὁ πατὴρ εἰς τὰς χεῖρας.
P. 337: ὁποῖον, ἐὰν ἀμπέλου τις ἐκτέμῃ τὰ καρποφορήσαντα μέρη εἰς τὸ ἀναβλαστῆσαι ἑτέρους κλάδους καὶ εὐθαλεῖς καὶ καρποφόρους ἀναδίδωσι, τὸν αὐτὸν τρόπον καὶ ἐφ' ἡμῶν γίνεται. ἡ γὰρ φυτευθεῖσα ὑπὸ τοῦ θεοῦ ἄμπελος καὶ σωτῆρος Χριστοῦ ὁ λαὸς αὐτοῦ ἐστι.	C. 15, 1—2: ἐγώ εἰμι ἡ ἄμπελος ἡ ἀληθινή, καὶ ὁ πατήρ μου ὁ γεωργός ἐστι. πᾶν κλῆμα ἐν ἐμοὶ μὴ φέρον καρπὸν αἴρει αὐτό, καὶ πᾶν τὸ καρπὸν φέρον καθαίρει αὐτό, ἵνα πλείονα καρπὸν φέρῃ.

P. 339: *οὐχὶ δὲ ἀνοίσομεν ἐπὶ τὴν εἰκόνα τοῦ σταυρωθέντος Ἰησοῦ τὸ σημεῖον* (der in der Wüste aufgerichteten ehernen Schlange).

P. 342: *ὡς καὶ χαίρειν ἀποθνήσκοντας διὰ τὸ ὄνομα τὸ τῆς καλῆς πέτρας, καὶ ζῶν ὕδωρ ταῖς καρδίαις τῶν δι᾽ αὐτοῦ ἀγαπησάντων τὸν πατέρα τῶν ὅλων βρυούσης καὶ ποτιζούσης τοὺς βουλομένους τὸ τῆς ζωῆς ὕδωρ πιεῖν.*

P. 316: *αὐτὸς (Ἰωάννης) ἐβόα· οὐκ εἰμὶ ὁ Χριστός, ἀλλὰ φωνὴ βοῶντος.*

P. 353: *οὕτω καὶ ἡμεῖς ἀπὸ τοῦ γεννήσαντος ἡμᾶς εἰς θεὸν Χριστοῦ — θεοῦ τέκνα ἀληθινὰ καλούμεθα καὶ ἐσμέν, οἱ τὰς ἐντολὰς τοῦ Χριστοῦ φυλάσσοντες. καὶ ἐπειδὴ εἶδον αὐτοὺς συνταραχθέντας ἐπὶ τῷ εἰπεῖν με καὶ θεοῦ τέκνα εἶναι ἡμᾶς, — — εἶπον· ἀκούσατε, πῶς τὸ ἅγιον πνεῦμα λέγει περὶ τοῦ λαοῦ τούτου, ὅτι υἱοὶ ὑψίστου πάντες εἰσί. —*

De resurrectione.

Καὶ τοὺς τύπους τῶν ἥλων ἐν ταῖς χερσὶν ἐπεδείκνυε.

Καθὼς εἴρηκεν, ἐν οὐρανῷ τὴν κατοίκησιν ἡμῶν ὑπάρχειν.

C. 3, 14: *καὶ καθὼς Μωσῆς ὕψωσε τὸν ὄφιν ἐν τῇ ἐρήμῳ, οὕτως ὑψωθῆναι δεῖ τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου.*

C. 4, 14: *ὃς — ἂν πίῃ ἐκ τοῦ ὕδατος, οὗ ἐγὼ δώσω αὐτῷ, οὐ μὴ διψήσῃ εἰς τὸν αἰῶνα, ἀλλὰ τὸ ὕδωρ, ὃ δώσω αὐτῷ, γενήσεται ἐν αὐτῷ πηγὴ ὕδατος ἁλλομένου εἰς ζωὴν αἰώνιον.* C. 7, 37—38: *ἐάν τις διψᾷ, ἐρχέσθω πρός με καὶ πινέτω. ὁ πιστεύων εἰς ἐμέ, καθὼς εἶπεν ἡ γραφή, ποταμοὶ ἐκ τῆς κοιλίας αὐτοῦ ῥεύσουσιν ὕδατος ζῶντος.*

C. 1, 21. 23: *ὡμολόγησεν, ὅτι οὐκ εἰμὶ ἐγὼ ὁ Χριστός. — — ἐγὼ φωνὴ βοῶντος — —.*

C. 1, 12: *ὅσοι δὲ ἔλαβον αὐτόν, ἔδωκεν αὐτοῖς ἐξουσίαν τέκνα θεοῦ γενέσθαι, τοῖς πιστεύουσιν εἰς τὸ ὄνομα αὐτοῦ.* C. 13, 33: *τεκνία.* C. 15, 10: *ἐὰν τὰς ἐντολάς μου τηρήσητε, μενεῖτε ἐν τῇ ἀγάπῃ μου.* C. 10, 33—34: *ἀπεκρίθησαν αὐτῷ οἱ Ἰουδαῖοι λέγοντες· περὶ καλοῦ ἔργου οὐ λιθάζομέν σε, ἀλλὰ περὶ βλασφημίας καὶ ὅτι σὺ ἄνθρωπος ὢν ποιεῖς σεαυτὸν θεόν. ἀπεκρίθη αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς· οὐκ ἔστι γεγραμμένον ἐν τῷ νόμῳ ὑμῶν· ἐγὼ εἶπα, θεοί ἐστε;*

C. 20, 25: *ἐὰν μὴ ἴδω ἐν ταῖς χερσὶν αὐτοῦ τὸν τύπον τῶν ἥλων.*

C. 14, 2—3: *ἐν τῇ οἰκίᾳ τοῦ πατρός μου μοναὶ πολλαί εἰσιν· εἰ δὲ μή, εἶπον ἂν ὑμῖν· πορεύομαι ἑτοιμάσαι τόπον ὑμῖν. καὶ ἐὰν πορευθῶ καὶ ἑτοιμάσω ὑμῖν τόπον, πάλιν ἔρχομαι καὶ παραλήψομαι ὑμᾶς πρὸς ἐμαυτόν, ἵνα, ὅπου εἰμὶ ἐγώ, καὶ ὑμεῖς ἦτε.*

Gedanken und Bemerkungen.

1.

Bemerkungen über einige Stellen des Buches Hiob

von

D. A. Knobel,
ordentlichem Professor der Theologie an der Universität zu Gießen.

Welchen Einfluß eine vorläufige Ansicht über die Composition eines Buches auf die Erklärung des Einzelnen ausübe, zeigt beim Buche Hiob besonders die Auslegung der Stellen, in denen der Kinder Hiob's gedacht ist oder gedacht seyn soll. Bei ihnen hat auch die neueste Exegese, welche sonst das Verständniß des herrlichen Gedichtes so bedeutend gefördert hat, ihre Aufgabe noch nicht vollkommen gelöst. Es sey mir vergönnt, gegen die gangbare Erklärung dieser Stellen meine Zweifel auszusprechen und zugleich die Begründung einer andern Erklärung zu versuchen. Die erste Stelle sey

Kap. 19, 17.

Zur richtigen Auffassung derselben dient die Beachtung der Klimax, in welcher Hiob über die Vernachlässigung von Seiten seiner Angehörigen klagt. Seine Stammverwandten, Bekannten und Freunde haben ihn verlassen und halten sich entfernt von ihm (V. 13. 14.).

Das wäre indeß noch zu ertragen! Mehr aber will es sagen, daß seine Knechte und Mägde ihn als Fremden behandeln, so als ob er sie nichts anginge (V. 15.). Doch auch das ist nicht genug! Selbst sein ihm sonst ergebener und nahe stehender Oberknecht (עֶבֶד wie Gen. 24, 2.) hört nicht auf sein Rufen und ist nur durch Bitten seines Herrn zu bewegen (V. 16.). Noch schmerzlicher ist es endlich, daß sogar sein Weib und seine Kinder ihm entfremdet sind (V. 17.). Mit dem zuletzt angeführten Verse haben wir es hier zu thun. Das erste Glied desselben lautet: רוּחִי זָרָה לְאִשְׁתִּי und ist nach hebräischem Sprachgebrauche also zu erklären. רוּחִי, eigentlich mein Geist, steht hier wie Jes. 26, 9. Ps. 31, 6. ziemlich gleich mit נַפְשִׁי und ist s. v. a. ich in meiner gegenwärtigen Geistesverfassung, also ich mit den Leiden und Wünschen meiner Seele. Daß זוּר in der rein hebräischen Bedeutung „fremd seyn" zu nehmen sey, lehrt der Zusammenhang mit dem Vorhergehenden, wo Hiob nur über Entfremdung seiner Angehörigen klagt. Es ist also zu übersetzen: ich bin fremd meinem Weibe, d. h. sie behandelt mich gleichgiltig wie einen Fremden und ist theilnahmlos bei den Leiden meiner Seele, statt durch freundliche Zusprache den betrübten Geist zu erheitern. Andere Ausleger, z. B. Schultens, J. D. Michaelis, Dathe, Hufnagel, Schärer, Rosenmüller, Umbreit, Gesenius, Winer, Ewald, erklären זוּר nach dem arabischen ذَارَ, fastidivit, abhorruit, und übersetzen: mein Athem ist ekelhaft meinem Weibe. Allein jene Erklärung scheint den Vorzug zu verdienen, weil sie dem rein hebräischen Sprachgebrauche gemäß ist und sich besser an das Vorhergehende anschließt. Denn nach dem Zusammenhange will Hiob nicht sowohl das Ekelhafte seiner Krankheit, als vielmehr die Vernachlässigung von Seiten der Seinigen beschreiben.

Das zweite Glied lautet: חַנּוֹתִי לִבְנֵי בִטְנִי. Hält man sich auch hier an das rein Hebräische, so muß man חַנּוֹתִי (wo das Suff. Sing. entweder unregelmäßig statt des Suff. Plur. steht, nach Gesen. Lehrgebäude, S. 215, oder in ־ַי zu verwandeln ist) als Plur. eines Sing. חַנָּה nehmen und demselben die Bedeutung „Flehen" geben. Allerdings bedeutet die Wurzel חָנַן nur im Hithpael „flehen", während חַנָּה eine Kalform ist. Aber die Substantiva erhalten auch ihre Bedeutung bei Weitem nicht immer gerade von der Conjugation der Wurzel, welcher ihre Form entspricht, sondern von der Wurzel überhaupt. So z. B. haben מִדָּה, Ausdehnung, תְּפִלָּה, Gebet, תְּחִנָּה, Flehen, ihre Bedeutung nach dem Hithpael der Wurzel, תְּשׁוּבָה, Erwiederung, תְּעוּדָה, Zeugniß, תְּחִלָּה, Anfang, die ihrige nach dem Hiphil, und doch sind weder jene Wörter Formen des Hithpael, noch diese Formen des Hiphil. Man hat also nicht nöthig, zu den Dialekten seine Zuflucht zu nehmen und entweder mit Eichhorn, Reiske, Stuhlmann, Hirzel nach dem arabischen حَنَّ, argutum sonum edidit, strepuit, „mein Winseln, Jammern," oder mit Schärer, Rosenmüller und Ewald nach dem arabischen خَنَّ, foetorem emisit, „ich rieche übel" zu übersetzen, da man mit dem Hebräischen sehr gut zurecht kommt.

Die Frage, wer unter den בְּנֵי בִטְנִי zu verstehen sey, beantwortet der Sprachgebrauch leicht und er entscheidet für die Kinder Hiob's. Denn alle Beispiele, wo בַּר, בֵּן, oder פְּרִי mit בֶּטֶן verbunden ist und dieses letztere ein Suff. hat, bezeichnen die leiblichen Kinder dessen, auf welchen das Suff. geht. So ist z. B. בֶּן־בִּטְנָהּ, Sohn ihres Leibes, s. v. a. leiblicher Sohn der Mutter (Jes. 49, 15.), und בַּר בִּטְנִי, Sohn meines Leibes, redet die Mutter ihren Sohn an (Sprüchw. 31, 2.). In an-

dern Stellen kommt בֶּטֶן auch vom Vater vor, z. B. פְּרִי בִטְנִי, Frucht meines Leibes (Mich. 6, 7.), und פְּרִי בִטְנְךָ, Frucht deines Leibes (Ps. 132, 11. Deut. 28, 4. 11. 18. 53. 30, 9.), s. v. a. meine, deine leiblichen Kinder. Vergl. außerdem noch Gen. 30, 2. Jes. 13, 18. Ps. 127, 3. Nach hebräischem Sprachgebrauche ist folglich zu erklären: mein Flehen ist zu den Söhnen meines Leibes, d. h. ich muß zu meinen leiblichen Kindern flehen oder sie flehentlich bitten, wenn ich etwas von ihnen erreichen will; denn sie sind ebenso gleichgültig und theilnahmlos gegen mich, wie mein Weib. Diese Erklärung hat aber nicht nur den festen Sprachgebrauch, sondern auch den Zusammenhang für sich. Denn Niemand schließt sich an das im ersten Gliede angeführte, den Gatten vernachlässigende Eheweib enger an, als die mit ihr erzeugten Kinder und nichts kann in der beabsichtigten Klimax hinter der Vernachlässigung von Seiten des Eheweibes eine höhere Staffel bilden, als Vernachlässigung von Seiten der leiblichen Kinder, welche dem Vater das Leben verdanken, seines Blutes sind und von allen Angehörigen desselben am meisten die Pflicht liebevoller Sorgfalt und pünktlichen Gehorsams haben.

Gleichwohl hat man, um die Stelle mit dem Prologe und Epiloge des Buches in Einklang zu bringen, verschiedene andere Wege der Erklärung eingeschlagen. So haben eine Anzahl Ausleger, z. B. Grotius, J. D. Michaelis, Dathe, Muntinghe, Schärer und Rosenmüller, nach den LXX.: υἱοὶ παλλακίδων μου an die mit Kebsweibern oder Beischläferinnen erzeugten Kinder Hiob's gedacht. Allein abgesehen davon, daß im ganzen Buche weder der Kebsweiber Hiob's noch ihrer Kinder Erwähnung geschieht und daß nach der vorliegenden Stelle und nach Kap. 31, 10. der Dichter dem Hiob nur Ein Weib beigibt, womit auch der Prolog Kap. 2, 9 f. übereinstimmt, so spricht gegen jene Annahme ent-

schieden die Anführung des Eheweibes im ersten Gliede; nach ihr kann Hiob mit den im zweiten Gliede angeführten Kindern doch wohl nur die mit jenem Eheweibe erzeugten meinen. Andere Erklärer, von den neueren Hirzel, nehmen an, die Söhne des Leibes Hiob's seyen die Enkel desselben; und so ist vielleicht auch die Uebersetzung des Symmachus: *υἱοὶ παίδων μου* zu verstehen. Aber auch hier abgesehen davon, daß von Enkeln Hiob's sonst nichts bekannt ist und daß ihre Erwähnung auch in die Klimax weniger paßt, so bezeichnen die vorher angeführten Compositionen: Sohn des Leibes, Frucht des Leibes, überall nur die Kinder, nirgends die Enkel oder Nachkommen Jemandes, auch nicht Ps. 132, 11., wie aus V. 12. daselbst zu ersehen ist. Noch andere Erklärer endlich, wie Stuhlmann, Umbreit, Gesenius und Winer, verstehen nach Kap. 3, 9. unter dem בֶּטֶן Hiob's den Leib der Mutter Hiob's und folglich unter den Söhnen dieses Mutterleibes die Brüder Hiob's. Diese Erklärung hat in sprachlicher Hinsicht dieselbe Schwierigkeit, wie die vorherige; denn auch die Bedeutung „Brüder" läßt sich bei keiner der erwähnten Compositionen nachweisen. Dazu gibt sie auch keinen passenden Gedanken. Denn daß Hiob seine Brüder bitten mußte, konnte er nicht als großes Elend anführen; er hatte ihnen ja auch früher nichts zu befehlen gehabt, wie es bei den Kindern der Fall war. Zuletzt bilden die Brüder auch kein höheres Glied in der Klimax hinter dem Eheweibe und schließen sich überhaupt nicht so eng an dieses an, wie die Kinder Hiob's. — Nach allem diesem ist es mir nicht zweifelhaft, daß die Stelle Hiob's Kinder als während der Disputation lebende anführe. Dasselbe geschieht in der Stelle

Kap. 31, 8.

Hier spricht Hiob die Verwünschung aus: Hab' ich gefrevelt, so mög' ich säen und ein Anderer essen, וְצֶאֱצָאַי יְשֹׁרָשׁוּ, und meine Sprößlinge mögen entwurzelt werden. Es fragt sich zuerst, wer unter den „Sprößlingen" Hiobs zu verstehen sey. Die Ausleger, z. B. J. H. Michaelis, J. D. Michaelis, Hufnagel, Stuhlmann, Schärer, Gesenius, Umbreit, Winer, Hirzel und A., denken an die von Hiob angepflanzten Gewächse (Bäume) und fassen das Verbum שֹׁרֵשׁ im eigentlichen Sinne: entwurzelt werden. Aber sie thun dieß wider den Sprachgebrauch. Denn צֶאֱצָאִים (von יָצָא heraus-, hervorgehen) mit dem Suff. bezeichnet in allen Stellen, wo es vorkommt, die Erzeugten oder Abkömmlinge dessen, auf den das Suff. sich bezieht. Geht dieses also auf einen Menschen, so sind allemal die Kinder desselben gemeint (Hiob 5, 25. 21, 8. 27, 14. Jes. 44, 3. 61, 9. 65, 23.); geht es dagegen auf die Erde, so sind die Gewächse der Erde, die Pflanzen gemeint (Jes. 42, 5. 34, 1.); nirgends bezeichnet das Wort andere Sprößlinge, als die Erzeugten dessen, an welchen bei dem Suff. zu denken ist. Wenn folglich Hiob von seinen Sprößlingen redet, so kann er damit nach dem constanten Sprachgebrauche nicht die Sprößlinge seiner Aecker oder Gärten, sondern nur seine Kinder meinen. Diese Bemerkung wird durch das Verbum יְשֹׁרָשׁוּ weiter bestätigt. Das Wort שֹׁרֵשׁ nämlich kommt in allen Stellen nur in uneigentlichem, nirgends in eigentlichem Sinne vor. Im Hiphil und Poel steht es bloß von Menschen und bedeutet s. v. a. wurzeln d. i. sich befestigen und gedeihen (Hiob 5, 3. Jes. 27, 6. 40, 24. Jer. 12, 2.). Dagegen könnte die Stelle Ps. 80, 10., wo von einem Weinstocke die Rede ist, der von Jehova aus Aegypten ausgehoben wurde und, nach Kanaan verpflanzt, Wurzeln

schlug, angeführt werden. Da jedoch unter dem Weinstocke das israelitische Volk zu verstehen ist, so ist הִשְׁרִישׁ auch hier uneigentlich gebraucht. Im Piel und Pual bedeutet das Wort s. v. a. entwurzeln d. i. aus seinem Wohnsitze vertreiben (Ps. 52, 7.) oder überhaupt funditus destruere, wie Hiob 31, 12., wo es heißt: Feuer תְּשָׁרֵשׁ בְּכָל־תְּבוּאָתִי entwurzele, in all meinem Besitzthume (תְּבוּאָה wie יְבוּל Hiob 20, 28.), d. h. richte Zerstörung bis auf den Grund in allen meinen Verhältnissen an und hebe ihren festen Bestand auf. Das sind alle Stellen, in welchen שׁרשׁ sich findet. Sie weisen im Voraus an, שֹׁרַשׁ auch (Hiob 31, 8.) uneigentlich zu nehmen, und das Subject צֶאֱצָאַי forbert dieß. Demnach ist zu erklären: meine Kinder mögen aus meinem Besitzthume vertrieben werden, wie schon die Vulg.: progenies mea eradicetur, und nach ihr Luther: mein Geschlecht müsse ausgewurzelt werden, richtig haben. So genommen, paßt das zweite Glied vortrefflich zum ersten. Denn wenn Hiob im ersten Gliede spricht: säen mög' ich und ein Anderer essen, so will er damit sagen: Fremden (אַחֵר, ein Anderer, d. i. Fremder wie Jer. 6, 12. 8, 10.) mag mein Besitzthum zu Theil werden; sie mögen mich und die Meinigen daraus vertreiben und den Ertrag meiner wohl bestellten Ländereien genießen; ein Schicksal, was auch sonst im Buche Hiob als Folge der Gottlosigkeit dargestellt wird (vergl. Kap. 4, 11. 5, 4. 8, 18. 19. 27, 14.).

Die hier angefochtene Erklärung hat aber neben dem Sprachgebrauche auch noch den Umstand gegen sich, daß nach ihr beide Versglieder nicht wohl zusammen passen. זָרַע nämlich im ersten Gliede ist nicht etwa vom Pflanzen der Bäume, sondern vom Säen des Getreides zu verstehen. Denn überall, wo es im eigentlichen Sinne und ohne Object steht, bedeutet es s. v. a. Getreide säen, z. B. in den Stellen, wo es mit זֶרַע, was nur

vom Abschneiden des Getreides vorkommt, zusammengestellt ist (Jes. 37, 30. Mich. 6, 15. Ps. 126, 5.). Im zweiten Gliede dagegen könnte nach der gewöhnlichen Erklärung bei den Sprößlingen Hiob's nicht an das Getreide, sondern nur an die Baum- und Weinpflanzungen desselben gedacht werden; weil von einer Entwurzelung des Getreides nicht wohl die Rede seyn kann. Hiob hätte also im ersten Gliede den Fall gesetzt, seine Aecker sollten von Fremden in Besitz genommen und benutzt werden, im zweiten Gliede den Fall, seine Baumpflanzungen sollten ausgerottet werden, Beides aber, die Besitznahme zur Benutzung und die verwüstende Ausrottung, als verbunden (Vav zwischen beiden Gliedern ist nicht oder, sondern und) oder zusammenfallend gedacht, was Niemand für passend halten wird. Diese Schwierigkeit hat die oben gegebene Erklärung nicht.

Hierauf sind die Stellen zu betrachten, wo der Kinder Hiob's als umgekommener und während der Disputation nicht vorhandener Erwähnung geschehen soll. Hierher gehört zuvörderst

Kap. 8, 4.

In dieser Stelle sagt Bildad zu Hiob: Wenn deine Söhne an ihm (Gott) sündigten, וַיְשַׁלְּחֵם בְּיַד־פִּשְׁעָם, so sandte er sie in die Hand ihrer Missethat. Die meisten Exegeten, z. B. J. H. Michaelis, J. D. Michaelis, Dathe, Rosenmüller, Umbreit, Ewald, Arnheim und Hirzel, finden darin den Untergang der Kinder Hiob's erwähnt, wie er im Prologe Kap. 1, 18 f. erzählt ist. An sich betrachtet, wäre dagegen nichts einzuwenden. Die Phrase kann ein gänzliches Verderben in Folge von Sünden ausdrücken (vgl. 1 Kön. 9, 7. Jer. 28, 16. Hiob 14, 20.), aber sie muß es darum noch nicht, sondern kann auch in einem milderen Sinne gedeutet werden. Da sie nicht mehr vorkommt,

— Levit. 16, 21. ist nicht ganz parallel — so muß sie nach analogen Redensarten erklärt werden. Solche sind: מָכַר בְּיַד פ׳, verkaufen in die Hand Jemandes d. h. der Gewalt Jemandes preisgeben (Richt. 4, 9. 1 Sam. 12, 9. u. ö.), הִסְגִּיר בְּיַד פ׳ ausliefern in die Hand Jemandes, d. h. der Gewalt Jemandes überliefern (1 Sam. 23, 20. Ps. 31, 9.), עָזַב בְּיַד פ׳, überlassen der Gewalt Jemandes (Neh. 9, 28.), שׂוּם בְּיַד פ׳, stellen in die Gewalt Jemandes (Jes. 51, 23.), und נָתַן בְּיַד פ׳, geben in die Hand Jemandes, d. h. in seine Gewalt geben (Hiob 9, 24. Levit. 26, 25. u. ö.). Alle diese Redensarten nun drücken keineswegs schon das gänzliche Untergehenlassen aus, sondern bloß das Preisgeben oder Ueberliefern in die Gewalt eines Andern, der dann mit dem Ueberlieferten nach Willkür schaltet und waltet. Soll ein gänzliches Verderben bezeichnet werden, so wird dieß durch weitere Zusätze ausgedrückt, z. B. durch לְהַאֲבִיד, zu verderben, oder לְהָמִית, zu tödten (Jos. 7, 7. 1 Kön. 18, 9.). Nach diesen ganz analogen Beispielen kann man die obige Redensart auch bloß davon verstehen, daß Gott die Kinder Hiob's in Folge irgend welcher Vergehungen Unglück treffen ließ; die Art dieses Unglücks ist aber aus dem Gedichte ebensowenig als die der Vergehung zu ersehen. Daß übrigens יַד s. v. a. Gewalt heißen kann, ergibt sich aus Stellen wie Jes. 64, 6. Sprüchw. 18, 21., wo dem Frevel und der Zunge eine יַד beigelegt wird. Demnach beweist die Stelle keineswegs den Untergang der Kinder Hiob's vor der Disputation. Noch weniger Beweiskraft aber hat die Stelle

Kap. 29, 5.

Hiob beschreibt Kap. 29. die Zeiten seines früheren Glückes und sagt in Beziehung auf dieselben V. 5: Als noch der Allmächtige mit mir war und mich

meine נְעָרִים umgaben. Eine Menge Ausleger, z. B. Luther, Eichhorn, Stuhlmann, Umbreit, Gesenius, Ewald, de Wette (?) und Hirzel, finden in diesen נְעָרִים die Kinder Hiob's und folgern, der Leidende habe während der Disputation die Kinder nicht gehabt, da er klage, daß sie ihn nicht mehr umgeben. Schwerlich aber läßt sich diese Erklärung rechtfertigen, wenn man sich an den Sprachgebrauch hält. Nämlich נַעַר schließt durchaus keine Beziehung zu den Eltern ein und ist nirgends s. v. a. Sohn, unterscheidet sich vielmehr bestimmt von בֵּן, was Stellen wie Richt. 13, 5. 7. 1 Sam. 4, 20. 21. 1 Chron. 22, 5. Hos. 11, 1. deutlich lehren. Es bedeutet überall nur s. v. a. junger Mensch, Knabe, Bursche, Diener und bezeichnet mit dem Suff. in allen Stellen, wo es vorkommt, die Untergebenen oder Dienstboten desjenigen, auf welchen das Suff. sich bezieht. Also meine, deine, seine, ihre נְעָרִים ist allemal das deutsche: meine, deine &c. Leute, z. B. Ruth 2, 15. 1 Sam. 25, 18. 19. 2 Sam. 13, 28. Neh. 4, 10. 17. 5, 10. 15. 16. 13, 19. Nur Exod. 10, 9. ist נְעָרֵנוּ s. v. a. unsere jungen Leute, keineswegs jedoch s. v. a. unsere Söhne, wie der Gegensatz זְקֵנֵינוּ, unsere Alten, beweist. Danach sind in obiger Stelle ebenso wenig Hiobs Söhne zu finden, wie Kap. 40, 29. die Töchter desselben. Denn לְנַעֲרוֹתֶיךָ kann hier wie überall nur bedeuten: für deine Mädchen, d. h. für die Frauenzimmer deines Hauses, nicht: für deine Töchter. Wollte man indeß mit Hirzel die Stelle doch von den Töchtern Hiob's verstehen, so könnte sie zum Beweise dienen, daß Hiob seine Kinder während der Disputation gehabt habe. Sie ist jedoch zu solchem Beweise nicht zu gebrauchen.

Sonach klagt Hiob a. a. O. nicht über den Verlust seiner Kinder, sondern darüber, daß er nicht mehr der reiche und angesehene, von zahlreichen Arbeitern umge-

bene Mann ist wie früher. Diese Erklärung paßt auch allein zum ganzen 29. Kap., in welchem Hiob nicht sowohl über das Mißgeschick im Innern seiner Familie, als über den Verlust des Ansehens, was er vordem bei aller Welt genossen, klagt. Besonders wird sie noch durch das Folgende als richtig bestätigt. Nämlich gleich im folgenden 6. Verse jammert Hiob darüber, daß sich seine Schritte nicht mehr in Milch baden und die Oelpflanzungen ihm nicht mehr Oelbäche ergießen. Darin liegt ein Fingerzeig, daß unter den unmittelbar vorhergenannten נְעָרִים seine Hirten und Arbeitsleute zu verstehen sind. Der scheinbare Widerspruch der vorliegenden Stelle mit Kap. 19, 15. 16., wo der Leidende über die Entfremdung seiner Knechte und Mägde, die er also noch hatte, sich beklagt, läßt sich leicht heben; hier nämlich meint Hiob die Sklaven und Sklavinnen, die ihm als Eigenthum gehörten, dort bloß die Leute, die ihm für Lohn arbeiteten.

Aus den vorstehenden Erörterungen ergibt sich, daß, wenn die behandelten Stellen unter sorgfältiger Berücksichtigung des Zusammenhanges genau nach dem rein hebräischen Sprachgebrauche erklärt werden, das Gedicht nirgends den Verlust der Kinder Hiob's erwähne, vielmehr das Vorhandenseyn derselben während der Disputation bestimmt aussage, worauf auch Stellen wie Kap. 5, 25. 14, 21 f. hinzudeuten scheinen. Es bleibt daher kaum etwas Anderes übrig, als zwischen dem Prologe und Epiloge des Buches einerseits und dem Gedichte selbst andererseits einen Widerspruch, somit für jene beiden Stücke einen andern Verfasser anzunehmen. Denn die Auskunft von Eichhorn und Hufnagel, der Verfasser habe Kap. 19, 17. 31, 8. vergessen, daß Hiob's Kinder umgekommen waren, erscheint bei einem solchen Dichter ebenso unstatthaft, als die Meinung von Reiske, der Prologist berichte Kap. 1, 18 f. nicht den Untergang aller Kinder Hiobs, jeglicher Begründung entbehrt.

2.

Zur Kritik des Neuen Testaments.

Vom

Lic. D. Tischendorf.

Vor dem Antritte meiner biblisch-kritischen Reise im October 1840 hatte ich die Absicht, in diesen Blättern mehrfache Beobachtungen auf dem Felde der neutestamentlichen Textkritik, so wie meine Gedanken und Vorschläge zur Förderung der genannten Wissenschaft niederzulegen. Es sollten diese Worte meiner kritischen Handausgabe des N. T. ein freundliches Geleite in die gelehrte Welt geben. Leider gewann ich die gehofften Mußestunden zur Verarbeitung des Skizzirten nicht [a]). Nachdem ich jetzt aber theils den Versuch meiner Textrecension von verschiedenen gewichtigen Seiten (ich zähle die gelehrten Holländer nicht zuletzt) mit der auszeichnendsten Nachsicht aufgenommen sehe, theils durch die Hebung des kostbarsten biblisch-kritischen Schatzes (innerhalb Lutetiens Mauern) einen meiner nächsten ersehntesten Zielpunkte erreicht habe, drängt es mich zu diesen, wenn auch nur flüchtigen Zeilen. Mit ein paar Worten er-

---

a) Leider ist mir auch die Zeit versagt gewesen, meine Ausgabe zum Behufe der Angabe etwaiger Mutanda oder Notanda gehörig zu durchlesen. Ich habe dieß nunmehr nachgeholt und in diesem Monat eine volle Seite Notanda meinem Herrn Verleger mit dem Auftrage zugefertigt, dieselben seinen Exemplaren einzuverleiben. Möchten hiervon namentlich auch die Herren Recensenten meines Buches Notiz nehmen.

wähne ich, daß ich jenen ersten Aufsatz mit der Beweisführung von der vorliegenden Vernachlässigung und Verwirrung des biblisch-kritischen Studiums beginnen wollte. Zunächst wollte ich deßhalb eine Menge bedauerlicher Thatsachen aus geschätzten exegetischen Commentaren der beiden letzten Jahrzehende zusammenstellen. Besonders bereichert hatte meine Sammlungen jener jüngste, äußerst umfangreiche Commentar zum Philipperbriefe. Doch ist mir im Augenblicke keine Zeile meiner Sammlungen zur Hand, und dazu läßt sich das unerquickliche Geschäft füglich mit einem erquicklicheren vertauschen.

Daß noch sehr viel erforderlich ist, um die biblische Textkritik einer gewissen Vollendung entgegenzuführen, davon ist wohl jeder der Sache Kundige mit mir überzeugt. Ein pariser Hellenist von großer Berühmtheit fragte mich: Hat denn Griesbach noch etwas zu thun übrig gelassen? In Deutschland hätte ich mich kaum entschlossen, mit einem Lächeln darauf zu antworten. Ich verkenne keineswegs Griesbach's unsterbliches Verdienst. Allein das Ergebniß seiner Kritik blieb fern von einem Texte, der den gewissenhaften Kritiker nur einigermaßen beruhigen könnte. Dennoch gilt Griesbach allerdings fast allgemein als klarste Rechtsquelle. Die sogenannte Recepta ist die **beata possidens**; wo es nur immer geschehen kann, wird sie im Besitz erhalten; Griesbach selber wird zu ihrem größten Apostel gemacht; Lachmann hat die völlige Unhaltbarkeit eines anderen Textes bewiesen.

Ich glaube, es geschieht dadurch der Wissenschaft entschieden Unrecht. Ich setze einen Augenblick den Fall, wir hätten noch gar keine Ausgabe. Zwei Documentenschränke stehen da: der erste mit den griechischen Handschriften des fünften, des sechsten und der nächsten Jahrhunderte, mit den alten Uebersetzungen aus dem zweiten, dem dritten und den nächsten Jahrhunderten, endlich mit einer Masse

Textbeweisen aus den Kirchenvätern derselben Zeit; der zweite mit verschiedenen späteren Textdocumenten, besonders mit einigen Hunderten griechischer Handschriften, sämmtlich tausend und mehr Jahre nach Christus verfaßt. Würde man den nicht verlachen, der aus dem zweiten den Text nähme und aus dem ersten nur Beigaben und Hülfsmittel? Wäre dieß Verfahren nicht um so verkehrter, wenn sich in der That eine durchgehende Verschiedenheit der früheren und der späteren Zeugnisse fände? Ist aber eben dieses Verfahren nun einmal eingeschlagen und sogar Jahrhunderte hindurch fortgeübt worden: wer verantwortet es, wer wagt es, eine so heilige Sache, wie der neutestamentliche Text ist, der Macht der Gewohnheit halber offenkundig zu beeinträchtigen?

Eine vielgeltende Stimme hat geäußert, es komme ja nur darauf an, einen Text zu haben, den alle Kritiker zu Grunde legen, und als solchen müsse man den elzevir'schen betrachten und hinnehmen. Ich meines Theils glaube, zur allgemeinen Grundlage taugt nur derjenige Text, der sich nach den einfachsten, aber zugleich den vernünftigsten Principien ergibt. Ein solcher aber ist der elzevir'sche nicht. So gewiß keines Mannes Prätention dahin gehen kann, einen widerspruchslos gebilligten Text zu geben, so gewiß läßt sich eine Allen willkommene, sichere und vortreffliche Grundlage bieten. Ein Text, geschöpft aus den sämmtlichen ältesten Autoritäten, mit kritischem Tact und mit Berücksichtigung des Neueren geschöpft, ein solcher muß meines Bedünkens die Stelle der Recepta einnehmen, wenn er auch — wie es sich aus den vorliegenden Versuchen thatsächlich gezeigt hat — in seinem ganzen Colorit mit dem elzevir'schen contrastirt.

Man wird nicht leicht meinen, daß ich als einen solchen den der lachmann'schen Ausgabe bezeichnen will. Dieß lag ja auch keineswegs im Sinne des berliner

Kritikers. Der Name eines orientalischen oder alexandrinischen Textes, mit dem er seine verdienstliche Arbeit eingeführt hat, versetzt schon auf ein ganz anderes Gebiet. Auch messe ich dem Texte meiner Ausgabe kein anderes als das Prädicat eines bescheidenen Vorläufers von jenem zu erzielenden Grund- oder Grundlagstexte bei. Ich beeile mich, meinen Plan, der nicht nur zur Herstellung eben dieses Textes, sondern auch zu einer Reform und gewissen Vollendung des kritischen Apparates führen soll, dem Gutachten gelehrter, sachvertrauter Männer vorzulegen. Er läuft darauf hinaus: 1) alle griechischen Uncialcodices des N. T. in entsprechender Weise zu veröffentlichen; 2) die alten Versionen von Neuem zur Bearbeitung, so wie 3) die wichtigsten Kirchenväter zu neuer Ergründung und Benutzung zu bringen.

Ich begreife wohl das Herkulische dieser Arbeiten; dennoch betreibe und hoffe ich, im Vertrauen auf tüchtige Helfer und auf vielseitige gütige Theilnahme a), deren Ausführung. Bei den Versionen wie den Kirchenvätern halte ich das Eingehen auf die Codices selbst für unerläßlich. Wie viel dieser Litteratur dadurch geschadet worden seyn mag, daß die ersten Druckveröffentlichungen aus dem oder jenem Coder gemacht und die späteren mit keiner oder geringer Berücksichtigung anderer aufgefun-

---

a) Ich kann nicht unterlassen, schon jetzt und schon hier die überaus huldvolle Vertretung meiner Angelegenheiten von Seiten der hochwürdigen theologischen Facultät zu Leipzig, so wie die auszeichnende Gnade der königl. sächs. Regierung in der Beförderung meiner Reisestudien zu preisen. Ich verschweige die einflußreichen Gönner, die ich in Paris für mein Unternehmen gefunden habe. Auch von England aus ist mir bereits Hoffnung auf Förderung und Theilnahme gemacht worden. Den vortrefflichen Holländern empfiehlt sich jedes gute ernste Werk von selbst.

dener Urkunden den ersten angepaßt worden sind, das läßt sich gar nicht berechnen. Für den genannten Zweck jedoch muß es genügen, daß nur an besonders wichtigen und zweifelhaften Stellen in den Schriften der Kirchenväter die Manuscripte consultirt werden. Diejenigen Versionen hingegen, die namentlich in Betracht kommen — ich meine die syrischen, die altägyptischen, die lateinischen, die äthiopische, die armenische, die gothische — erheischen ein strenges kritisches Verfahren. Zum Glücke ist für die altägyptischen, die lateinischen a) und die gothische schon vorzüglich vorgearbeitet. Die Bearbeitung und Herausgabe der Uncialcodices habe ich mir persönlich zunächst zur Aufgabe gestellt. Ich komme darauf weiter unten zurück.

Die zu erstrebende eigentlich kritische Ausgabe nun, eine Art Wetstein für unsere Zeit, wenn man will, liegt mir in der Weise vor der Seele, daß 1) der Text nach den genannten Principien constituirt wird; 2) im Autoritätenapparat aus dem Bereiche der Uncialcodices, der Versionen und der wichtigsten Kirchenväter die Zeugnisse eben so gut für als gegen die angenommene Lesart genannt werden. Es ist ja so äußerst wichtig, zu wissen, ob irgend eine Lesart an streitigen Stellen früh citirt oder früh übersetzt worden ist. Die Minuskelcodices und die Textausgaben erhalten natürlich auch ihre Berücksichtigung. Nur gehören die letzteren mehr in die Textgeschichte und also in die Prolegomena, und die ersteren können bei der obwaltenden Ordnungslosigkeit der Vergleichungen b) nicht in gleicher Weise wie die Uncialen

a) Für einen außerordentlichen Schatz der Kritik achte ich den Codex Amiatinus zu Florenz. Liegt er entsprechend veröffentlicht vor — die vorliegende Arbeit darüber befriedigt mich mehrfach nicht —, so wird er in der Kritik geradezu die alte und wahre Vulgata repräsentiren müssen. Ich hätte Bentley's Entzücken über diesen Fund Fleck's sehen mögen.

b) Von der bis heute so ungenügend gebliebenen Benutzung der

verfolgt werden. Es lohnte dieß auch keineswegs Mühe und Opfer. Dadurch, daß alle Uncialcodices getreu ausgespäht werden, sind namentlich bei den Evangelien leicht alle wichtigen Lesarten der Minuskeln mit inbegriffen. In den Schrifttheilen, wo, wie in der Apokalypse, der ältesten Handschriften so gar wenig sind, gilt es vielleicht eine genauere Fixirung der Minuskeln. 3) Die erläuternden Sprachparallelen, Beobachtungen der alten Grammatiker u. s. w. nehmen ihren Platz wie bei Wetstein ein; nur daß Alles auf den Zweck der Kritik, also nicht wie bei Wetstein, zu berechnen ist: eine Beschränkung, die gewiß nothwendig wird. Wie viel wird sich für diese Partie des Buches aus dem Studium der Kirchenväter ergeben, vorausgesetzt die innige Vertrautheit mit dem neutestamentlichen Buchstaben!

Doch ich fahre fort, anderweitige Wünsche und Pläne zur Förderung der neutestamentlichen Kritik zu nennen; denn mit jenen drei Hauptgeschäften ist's begreiflicher Weise nicht abgethan. Es schließen sich daran mehrere Arbeiten an, die theils dieselben integriren, theils näher der innern Kritik zugehören.

Zunächst gilt es eine neue Untersuchung über das Alter der Uncialhandschriften. Auch diese bereite ich selber dadurch vor, daß ich von allen mir in Frankreich,

längst gefeierten Uncialcodices, selbst der herausgegebenen, schließt man mit Recht auf eine noch ungleich größere Nachlässigkeit bei der Vergleichung aller Minuskelcodices. In vielen Fällen wollte ich mit Gewißheit behaupten: Hier hat man nichts nachgesehen. Bei einer Arbeit über die Vulgata nach dem griechischen Texte habe ich mich oft davon überzeugt. Man bedenke nur, daß sehr viele einzeln stehende Varianten Wetstein's bei Griesbach und Scholz gänzlich in Wegfall gekommen sind. Man hat die schon gefundenen nicht beachtet, noch weniger neue ähnliche oder beistimmende gesucht und notirt. Hr. Dermont in Leyden hat eine Arbeit über alles früher irgendwo Notirte und später wieder Uebersprungene unter den Händen.

Holland, England, Italien, Deutschland, in der Schweiz und anderwärts vorkommenden griechischen Uncialschriftzügen gewissenhafte Notiz nehme und facsimilire. Montfaucon, auf den man sich größtentheils hierin verläßt, hat sich nicht selten geirrt. Als Beispiel führe ich nur an, was er über den Codex des Octateuchs, Coislin. 1., urtheilt. Text und Scholien, unter denen sich auch jenes neutestamentliche Fragment, genannt Cod. F Actorum findet, sollen von derselben Hand seyn. Allein abgesehen von der differirenden Tinte, der ich im Allgemeinen kein allzu großes Gewicht beizumessen wage, ist gerade die Form der charakteristischen Buchstaben Δ und Θ im Text und in den Scholien verschieden. Ich zweifle nicht im geringsten, hier hat Montfaucon falsch gesehen. Wetstein's Schwäche in diesem Betrachte beweist mir seine Notiz über den Codex Ephremi, Prolegg. p. 28. Daraus nämlich, daß die zweite Hand das Fest Mariä Reinigung am Rande bemerkt hat, schließt er, daß der Codex vor Stiftung dieses Festes verfaßt sey. Allein die erste Hand hat überhaupt keine solchen Randglossen gemacht; jene Note der zweiten Hand hindert nicht, die Abfassung der Handschrift einige Jahrhunderte nach Stiftung des Festes zu setzen. Richtiger, glaube ich, hat Wetstein über Coislin. 202. (H. der paulinischen Briefe) geurtheilt, so wenig ihm auch spätere Kritiker beipflichten und so sehr man mir auch selbst darüber in Paris widerspricht. Ueber das Alter des kostbaren Evangeliencodex L hat ebenfalls ein pariser Philolog meine Ansicht, die zuerst nur eine geerbte war, heftig angefochten, in der Revue de Bibliographie analytique par E. Miller et Aubenas. Decemberheft 1840. Was an seinen Bemerkungen wahr ist, das mag auf einige Uncialevangelistarien Anwendung finden, die ich auch anstatt ins achte nur wohl ins zehnte Jahrhundert und noch später setze. Den Codex L aber kann ich aus verschiedenen Gründen

spätestens dem achten Jahrhunderte zutheilen. Dieß Alles soll nur beweisen, daß die genannte Arbeit, eine neue Untersuchung über das Alter der griechischen Uncialhandschriften des N. T., vonnöthen ist.

Neue Arbeiten erfordert ferner der innere Charakter der Handschriften. Das Recensionenwesen ist verworren und problematisch. Mit meinem Schriftchen über die Recensionen habe ich nur Scholzens Irrthümer in dieser Beziehung für immer beseitigen und tiefere Studien andeuten wollen. Ist die Publication jener circa tausendjährigen Codices erfolgt, sind dazu Versionen und Kirchenväter neu bearbeitet, dann sehe und prüfe man vorurtheilsfrei. Es wird sich keines der vorliegenden Systeme nach Wesen und Gehalt im vollen Sinne bewähren. Was aber an sich das Natürlichste und Vernünftigste ist, die ältesten Autoritäten aller drei Arten in den Vordergrund zu stellen, das wird auch das Letzte und Entschiedenste seyn.

Sehr dankenswerth wäre es zunächst, mehrere bedeutsame oder auch weniger bedeutsame Stellen des N. T., die sich in der syrischen Peschito, in der sahidischen und koptischen Version, im vercellensischen Codex der Itala, im amiatinischen der Vulgata finden und dazu bei Clemens von Alexandria und vor ihm citirt sind, in ihrer Uebereinstimmung mit den ältesten griechischen Codicibus nachzuweisen und zur Charakteristik der letzteren, so wie der übrigen zu benutzen.

Zu einer kritischen Hülfsschrift eignet sich ferner die Beleuchtung der Parallelstellen, namentlich bei den Synoptikern. Ich habe bereits in meiner Ausgabe auf die hohe Wichtigkeit dieses Punktes hingewiesen und ihn bei der Textconformation selber stets ins Auge gefaßt. Man nehme z. B. das Vater unser bei Matthäus und Lukas, die Stellen von der Versuchung Christi, die vom Abendmahle, die auch von mir speciell behandelte Stelle Matth. 19, 16.

sammt den Parallelen und ähnliche. Es wird sich darthun, daß eins der obersten Principe der Kritik das Verfahren bei den Parallelstellen betreffen muß, so wie daß in den meisten Fällen auch hier die ältesten Codices ihre Vortrefflichkeit bewähren. Nichts wäre zur Aufhellung dieses Punktes willkommener, als die Auffindung des Diatessaron von Tatian. In Rom und auf dem Berge Athos halte ich diese Entdeckung noch für möglich. Nur ist, wie bekannt, namentlich dorthin der Weg viel weiter, als es scheint.

Besondere Untersuchungen sind ferner für alle Nomina propria der Personen wie der Ortschaften im N. T. wünschenswerth. Ich berühre damit eine der mißlichsten Partien der Textkritik. Vielleicht zeigt sich, daß Schreibart und Flexion dieser Namen bei den verschiedenen Autoren verschieden sind. Daß sie verschieden seyn können, läßt sich im voraus, glaube ich, zugestehen.

Ein specieller Gegenstand ist ferner die kritische Bearbeitung aller neutestamentlichen Citate aus dem A. T. Und was nun die eigenthümliche Schreibart der neutestamentlichen Autoren insgesammt und die jedes einzelnen betrifft, so gibt's noch viele Desiderien. Aus den LXX., aus Philo und Josephus, dazu aus den Kirchenvätern ist noch manche Sprachparallele zur Fixirung und Erläuterung des neutestamentlichen Sprachidioms zu schöpfen. Das bin ich durchaus überzeugt, daß man mit Unrecht eine Masse alexandrinischer Formen und Wendungen als Eigenthum der ägyptischen und anderer Codices betrachtet und vom Texte des N. T. fern hält. Einige die Textkritik nahe berührende Punkte sind mir folgende: 1) Gebrauch und Vernachlässigung des Augments bei verschiedenen Verbalformen. Bleibt auch immer Vieles schwankend, so muß sich doch mehr Sicheres, als vorliegt, gewinnen lassen. Bei Compositis, wie *χροωρώμην*, *κατηοχύνθην*, findet sich die Vernachlässigung des Augments

mit gewisser Consequenz in den besten Handschriften. 2) Ist zu untersuchen, welche Composita gebräuchlicher als ihre Simplicia sind, und umgekehrt. Ist es auch im Allgemeinen wahr, daß die Composita häufig von den Abschreibern vereinfacht worden sind, so gibt's doch manche Ausnahmen. In wenigen Fällen, wo mir ἐρωτᾶν feststeht, habe ich in den Varianten ἐπερωτᾶν vermißt. So steht βουλὴν τιθέναι im N. T. und in den LXX. dem βουλὴν προτιθέναι der Klassiker gegenüber. Ich erwähne noch δειγματίζειν und παραδειγματίζειν, ἀπορεῖσθαι und διαπορεῖσθαι. 3) Möchte man sich über die Verba speciell verbreiten, deren Medial- und Passivformen in den Gebrauch und die Bedeutung der Activa hinübergetreten sind. 4) Ist noch nicht recht untersucht, welche neutestamentliche Autoren die Attraction vernachlässigen und, was eine ähnliche spätere Sprachnegligenz seyn mag, welche das Neutr. plur. der Substantiva gern mit dem Plur. der Verba verbinden, und Aehnliches. 5) Ueberraschende Formen, wie ἀναπαήσονται (analog dem καταπαήσεται), εἶδέα, γυμνιτεύω, εἱλκωμένος, λεγιών (bei Markus), die ich sämmtlich für sehr zulässig halte, bedürfen noch der Erörterung. Auch Zusammenstellungen wie οὐχ Ἰουδαϊκῶς habe ich bei Philo wie bei den neutestamentlichen Autoren sehr beglaubigt gefunden. Die Form ἐραυνᾶν ist wohl auch kein Schreibfehler. Man könnte es dennoch sagen, hat man daneben ἅλεις wiederholt im Cod. rescript. und anderwärts, so wie ἀνάπειρος wiederholt in guten Handschriften gesehen. Zur Entscheidung vieler dieser Fragen wirkt, glaube ich, die diplomatische Herausgabe der neutestamentlichen Uncialcodices um so mehr mit, weil überhaupt äußerst wenig griechische Handschriften von einem gleichen Alter mit denselben erhalten sind und weil wenige der neueren Lexikographen (ich nehme die neuesten des Thesaurus Graecus nicht aus) auf die Codices selbst zurückgehen.

Doch ich wende mich von diesen bunten Bemerkungen, für deren Beachtung und Prüfung ich sachvertrauten Gelehrten sehr verbunden seyn werde, wieder zu dem, was ich oben meine nächste specielle Aufgabe genannt habe, zur Bearbeitung der neutestamentlichen Uncialcodices. Daß ich nicht nur eine neue erschöpfende Vergleichung, sondern selbst eine angemessene Herausgabe der ältesten derselben, wenn nicht aller, betreibe und beantrage, das findet hoffentlich, abgesehen vom Interesse der Kritik, noch dadurch seine Rechtfertigung, daß die gesammte christliche Welt wünschen muß, die so wenigen kostbaren, tausend- und mehr als tausendjährigen handschriftlichen Urkunden für sein großes Gesetzbuch der Ungewißheit ihres Schicksals, in der sie jetzt offenbar sind, entrissen und durch Druckveröffentlichung zum bleibenden Gesammteigenthume gemacht zu sehen. Ich gehe auf Einzelnes über.

Daß es mir gelungen ist, jenen geheimnißvollen, mehr angestaunten als ausgeforschten Codex Ephremi Syri rescriptus endlich zu entziffern, dieß theile ich allen Freunden der biblischen Litteratur hierdurch freudig mit. Wer Griesbach's Bericht über diese Handschrift („codex omnium fortasse, quorum lectiones Wetstenius collegit, vetustissimus, certe omnium longe praestantissimus") kennt, wo er sagt, daß in multis foliis vix unum alterumve vocabulum lesbar sey, daß der sonst sehr gefällige Capperonier so sehr gezaudert habe, ihm den Codex zu geben, quoniam praetendebat, neminem mortalium scripturam prorsus evanidam legere posse (vgl. Symbolae criticae, Tom. I. 1785.); wer dieß kennt, sage ich, der wird es kaum glaublich finden, wenn ich versichere, daß ich die 290 Folioseiten, welche die neutestamentlichen Fragmente umfassen, in so weit gelesen habe, daß alles nicht Gelesene etwa eine einzige Seite beträgt. Ein großes Verdienst hat dabei unser berühmter Landsmann Hase. Nachdem er nämlich zuerst dem Hrn. Dr. Fleck

den Versuch chemischer Mittel zur Hervorlockung der alten Schriftzüge verstattet hatte, unternahm er es, die Entzifferung des ganzen Codex auf diese Weise zu ermöglichen. Freilich fürchtet er, daß nach mehreren Jahrzehenden die Handschrift vollends gänzlich verblichen seyn wird. Auch ist die Restauration der Schrift sehr ungleich gelungen. Das eine Blatt sieht mehr braun und schwärzlich, das andere mehr grün und blau aus. Die spätere, in einer dunkeln Schwärze hervortretende Schrift ist bald mehr, bald weniger mit der frühern zusammengeflossen. Dabei ist aber auch das an sich feine Pergament an vielen Stellen durch die Procedur des Rescriptors so dünn geworden, daß die durchschimmernden Buchstaben der Gegenseite in Irrthum führen; viele Stellen sind auch durchlöchert und zerrissen. Trotz der chemischen Auffrischung ist daher die Erkennung der Schrift so schwierig geblieben, daß ich bei allen Vorstudien erst nach dreimaliger mühsamer Ueberlesung der Fragmente eigentlich mit ihnen vertraut geworden bin, daß ich oft nur bei einem günstigen Sonnenblicke die Spur versteckter Lettern erspäht habe, und daß bei diesen Umständen der Codex wohl noch ein Jahrhundert, d. h. bis zu seiner ewigen Entschlummerung, in Paris liegen konnte, bevor ihn ein französisches Auge so geliebkost hätte, wie das meine.

Da ich zugleich so glücklich gewesen bin, Herrn Bernh. Tauchnitz jun. in Leipzig, der mit eigenen Augen unlängst die seltsame Figur des Kleinods gesehen hat, als Verleger des Codex und meiner Arbeit darüber zu gewinnen, so begnüge ich mich hier mit wenigen Andeutungen über das gefundene Resultat. Wetstein, nach welchem fast gar nichts Neues in der Vergleichung erzielt worden ist a),

a) 2 Kor. 3, 5. führt Wetstein aus Versehen als Lesart des Cod. C an: οὐχ ὅτι ἀφ' ἑαυτῶν ἱκανοί ἐσμεν λογίζεσθαι

hat mich allerdings durch seine Leistungen oft eben so sehr als seinen Recognoscenten Griesbach zum Staunen genöthigt; dennoch wird meine Arbeit als eine völlig neue zu betrachten seyn: 1) weil demohngeachtet Wetstein sehr viele wichtige Differenzen von der Recepta nicht aufgefunden, dazu auch Manches falsch gelesen a), und das videtur ihn öfters betrogen hat; 2) weil er nur die Hand des Schreibers und die des Correctors unterschieden hat; ohne Zweifel haben aber zwei Correctoren gearbeitet, und von dem ersteren, derselbe, dessen Hand durch ihre Aehnlichkeit mit der des Codicographen täuschen kann, ist sehr viel gerade kritisch Wichtiges umgeschrieben worden, was Wetstein für ursprüngliche Lesart des Codex ausgegeben hat; 3) weil Wetstein alle Zeugnisse für die Recepta verschwiegen hat. Dadurch ist das Urtheil über den Charakter des Codex nothwendig irregeleitet worden. Man sah überall nur seine Abweichungen von dem elzevir'schen Texte, und in allen Fällen, wo A, B und die verwandten ohne C genannt sind, mußte man geneigt seyn, die Unlesbarkeit des Cod. rescript. anzunehmen.

Ich füge zu diesem Wenigen nur noch die Bemerkung, daß der Codex Ephremi b) im Verlage des Herrn

τι ἀφ' ἑαυτῶν ὡς ἐξ ἑαυτῶν κτλ. Diese frappante Lesart commentirt Griesbach mit den Worten: ἀφ' ἑαυτῶν igitur bis exstat in C, und diesen Commentar wiederholt getreulich Scholz. Eine solche Stelle hätte doch wohl zu den „locis selectis" einer Vergleichung gehört.

a) So hat er sich bei Mark. 14, 5. um 100 verrechnet; C hat τριακόσιοι, nicht διακόσιοι.

b) Natürlich nur die neutestamentlichen Fragmente. Auch die alttestamentlichen (36 Folioseiten Hiob, 46 Jesus Sirach, 46 Prediger, Hoheslied und Weisheit Salomo's) habe ich in gleicher Weise wie die neutestamentlichen Stücke bearbeitet. Nur eine Revision ist mir übrig geblieben. Mein Geschäft war hier aus zwei Gründen noch viel schwieriger: 1) weil fast

Bernh. Tauchnitz jun. eine eines solchen Kleinods würdige Ausstattung erhalten und wohl schon im Jahre 1843 der Litteratur angehören wird. Möge ihn Deutschland als seinen Pflegesohn empfangen und ehren.

Außerdem habe ich den Cod. Coisl. 1., aus dessen Scholien das Fragment der Acta 9, 24. 25. (genannt Cod. F Actorum) geschöpft und seit Wetstein sorglos wiederholt worden ist, von Neuem durchmustert und bereits noch mehrere andere neutestamentliche Citate gefunden; z. B. 1 Kor. 11, 29. Luk. 2, 24. Kol. 2, 16. 17. Act. 4, 33. 34. 2 Kor. 9, 7. Hebr. 10, 26. Act. 10, 13. 15. Matth. 5, 48. 2 Kor. 11, 33. Da diese Citate füglich aus dem siebenten Jahrhunderte stammen, so scheinen sie mir jedenfalls von Wichtigkeit.

Im Codex L ferner, der dem vaticanischen Codex so außerordentlich nahe steht, habe ich vieles Neue gefunden. Zur Charakteristik seiner Vergleichung führe ich nur Luk. 1, 47. an. Wetstein referirt τῷ σωτηρίῳ aus L teste Beza. Seit Beza ist der Codex wahrhaftig oft gesehen worden, allein diese Lesart hat fortgeerbt durch Alle, die ihn verglichen haben, bis auf Scholz. Auch ich habe sie in meiner Ausgabe stehen; im Codex L steht sie aber nicht.

Noch zweierlei erwähne ich von meinen übrigen hand-

Alles noch weit unleserlicher und so mißlich ist, daß ganze Seiten wie dunkelblau übergossen aussehen und auf den ersten Anblick kaum überhaupt Schriftzüge errathen lassen; 2) weil von mehreren Blättern noch ganz unenträthselt war, welchem alttestamentlichen Buche sie angehören. Auch ist mir bei allem Eifer (manche Stunde gab mir nicht mehr als ein paar Zeilen Ausbeute) auf einigen Seiten nur wenig klar geworden. Diese Schrift ist stichometrisch und, was man noch nicht gesehen hatte, von anderer Hand als die neutestamentliche. Verglichen ist noch gar nichts daraus worden. Da ich mich jedoch anheischig gemacht habe, die alttestamentlichen Fragmente des Cod. rescr. erst nach mehreren Jahren zu veröffentlichen, so behalte ich mir alles Weitere darüber vor.

schriftlichen Arbeiten. 1) habe ich lateinische Fragmente von Matthäus und Markus verglichen, die auf Purpurpergament in Goldschrift verfaßt sind und angeblich aus dem vierten oder fünften Jahrh. stammen. Meines Erachtens sind sie unzweifelhaft jünger als der amiatinische Coder; die gewonnene Ausbeute ist unbedeutend.

2) habe ich die Vergleichung des vaticanischen Coder (B) durch Giulio di Sta. Anastasia durchgegangen. Leider ward dadurch mein Urtheil über Scholzens kritische Studien von Neuem bestätigt; vergl. meine Ausgabe des N. T. Prolegg. LIV. Zwar heißt es in dem der Vergleichung als Copie beigegebenen Briefe des Anastasia: è stata notata ogni minima variatione de Testi: e se bene pare che alcune cosette s'haveriano potuto lasciare, pure per mostrare che s'è fatta somma diligenza, perciò s'è notata ogni cosa. Allein diese Vergleichung ist bei Weitem mangelhafter als die bentley'sche und selbst als die birch'sche. Bei der ungenauen Angabe der Textworte war es sehr überflüssig, daß Scholz daraus Joh. 5, 12. die Auslassung der Worte τὸν κράββατόν σου eben so auf Vers 11. wie auf Vers 12. anwendete. Freilich referirt er dasselbe eben so falsch auch vom Coder L. Trotz ihrer Mangelhaftigkeit enthält die Vergleichung aber doch einige Goldkörner, die man ganz umsonst bei Scholz sucht. Ich nenne nur Folgendes: Mark. 12, 31. liest B: δευτέρα αὕτη, wie auch L, nicht δευτέρα δὲ αὕτη; Luk. 5, 6. liest er wie auch L: διεῤῥήσσετο, nicht διέῤῥησσεν; Joh. 6, 58. läßt er τὸ μάννα fehlen, wie auch C D L T 2c.; Joh. 8, 59. läßt er die Worte weg: διελθὼν διὰ μέσου αὐτῶν, καὶ παρῆγεν οὕτως. Eben diese Worte habe ich, obschon unter den Codices nur auf D fußend, gegen alle anderen Editoren für entschieden unecht in meiner Ausgabe erklärt. Ich setzte deßhalb dem Zeugnisse D wider meine Gewohnheit noch die Editionen bei, weil ich einer mangelhaften Autoritäten-

vergleichung im voraus gewiß war. 1 Joh. 1, 5. hat B: ἀγγελία für ἐπαγγελία; Jak. 5, 11. ὑπομείναντας für ὑπομένοντας; 2 Kor. 1, 13. ἢ ἃ ἀναγινώσκ. für ἀλλ' ἢ ἃ ἀναγινώσκ.; Joh. 16, 27. τοῦ πατρὸς so gut wie die anderen Zeugen gegen die Lesart τοῦ θεοῦ; Kol. 1, 20. fehlt bei ihm δι' αὐτοῦ vor εἴτε und Röm. 15, 31. fehlt ἵνα vor ἡ δωροφορία.

Bei dieser Gelegenheit darf ich eine Nachricht von dem Codex F (Boreeli) der Evangelien nicht schuldig bleiben. Auf meiner Reise nach Holland, wo mich das wissenschaftliche und kirchliche Leben auf's höchste erfreut hat, wurde mir durch den Prof. Vinke in Utrecht der Codex selbst, so wie des seligen Heringa Arbeit darüber gütigst vorgezeigt. Ich hatte vorher den Codex in meiner Weise zu bearbeiten gewünscht und darum auch angefragt. Da aber Heringa's Arbeit äußerst sorgfältig ist und dem Bedürfnisse der Kritik völlig zu genügen scheint, so konnte ich mir, was im Augenblick auch nicht statthaft genannt wurde, leicht versagen. Heringa's Buch über den Cod. Boreeli, der jetzt der utrechter Bibliothek angehört, ist bereits unter der Presse und erscheint vielleicht noch vor Ostern des nächsten Jahres.

Ich schließe diese Zeilen, für deren flüchtige Abfassung ich durch den Drang meiner Arbeiten Entschuldigung hoffe, mit der Bitte, meinen kritischen Studien, Plänen, Unternehmungen ein freundliches Auge zu schenken und eine fördernde Hand zu bieten; mit dem Wunsche, aus Frankreich, England, Italien, vielleicht auch Griechenland manches Kleinod zur Freude des Vaterlandes und zum Frommen der Wissenschaft heimzubringen; mit dem Versprechen endlich, dem schönen, wenn auch fernen Ziele getreu alle Begeisterung und Kraft zu opfern.

3.

IRENAEI

CAPITA QUATUOR IN GRAECUM SERMONEM RESTITUTA CRITICISQUE ANNOTATIONIBUS ILLUSTRATA

PER

HENR. GUIL. IOSIAM THIERSCHIUM,
PHIL. DOCT., THEOL. LIC. a).

ΠΡΟΣΗΜΕΙΩΣΙΣ.

Consensuros existimo viros antiquitatis Christianae peritos, deperditis Irenaei librorum Graecis exemplaribus, operae pretium fore, si quis ex his, quae supersunt — Latina totius adversus haereses scripti operis interpretatione et Graeci textus fragmentis — explorare conatus fuerit, quid ipse auctor iis librorum partibus, quae praeter versionem

---

a) Eine Rückübersetzung der nur lateinisch vorhandenen Stücke des Irenäus, wenigstens der bedeutendsten, in ihr ursprüngliches Griechisch wäre ein für das Verständniß dieses einflußreichen Schriftstellers höchst wichtiges Unternehmen. Indem Herr Dr. Thiersch, der Sohn, eine Probe hiervon vorlegt, wird man sich freuen, daß dieser Versuch von einem in so guter philologischer Schule gründlich gebildeten jungen Theologen gemacht worden ist, und weitere Fortsetzung desselben wünschen. Herr Thiersch beschäftigt sich auch wirklich, wie sein Vorwort besagt, mit einer neuen kritischen Bearbeitung sowohl des Irenäus, als der apostolischen Väter, der griechischen Apologeten des zweiten Jahrhunderts und der, vornehmlich in neuerer Zeit nach ihrer großen Bedeutung gewürdigten, Clementinen. Gut gearbeitet, wie man voraussetzen darf,

istam hodie non exstant, de historiae vel theologiae gravissimis capitibus scripserit. Id certe mihi, postquam aliquot abhinc mensibus ad illa me studia accinxi, visum est, ea, quae de Irenaeo eiusque doctrina circumferuntur, emendari et corrigi posse, si quis graecitatis non ignarus ipsius verba restituere tentarit. Necdum enim satis diligentiae et ἀκριβείας, quae est philologorum, in hunc scriptorem (ea cura, ut opinor, non indignum) a recentioribus videtur esse collatum. Nec vero ista quasi minutiarum curiositas supervacanea fuerit, nisi magnopere equidem fallor. Animadverti enim, quum, quid ipse Irenaeus et eius aevi ecclesia de eucharistia sensisset, indagarem, errorem non minimum in libros nonnullos historiam dogmatum enarrantes manasse, quem protinus sublatum iri confido, si quis locum illum classicum (lib. IV. cap. 18. §. 5.) non sine critico singulorum utriusque textus vocabulorum examine interpretatus fuerit. Verum illud Irenaei dogma explicare hoc loco non est propositum, sed specimen quoddam capitum quatuor in graecitatem a me restitutorum exhibere. Quo tentamine id praecipue eruditis probare voluerim lectoribus, in hisce libris ab Ernesto Grabio ac Renato Massueto clarissimis viris aliquid reliquum esse factum, quod novi editoris curam et requirat et mereatur. Nec longe aliter se habere existimo reliquorum, qui saeculo secundo Graece scripserunt, ecclesiae Christianae auctorum textus, quorum animadverti et editiones et versiones hic illic corrigi adhuc posse. Fateor, id me aliquamdiu molitum atque etiamnum moliri, ut ipse Patrum Apostolicorum, Iustini, Tatiani, Athenagorae, Theophili Antiocheni, denique Clementinarum homiliarum novam elaborem editionem, atque haec tanta saeculi

---

würde das Werk auch des äußeren Erfolges nicht ermangeln, um so weniger, da man bei solchen Unternehmungen auch auf das Ausland und die katholische Welt zählen darf.

Ullmann.

secundi monumenta emendatiora, quam in Cotelerii, Clerici, Marani editionibus leguntur, exhibeam. Et quum scriptores ecclesiasticos Latinos curante doctissimo viro Gersdorfio, sumtibus C. Christiani Tauchnitii, eximia splendidaque editione recens prodire viderem, complures optare arbitratus sum, ut pari modo Graeci eiusdem generis et aetatis auctores denuo imprimerentur. At frustra hactenus bibliopolarum aliquot minime obscurorum pulsavi ianuas, quos aliis iisque gravioribus implicitos comperi negotiis.

Plura quidem erant, quae ex Irenaei, Lugdunensis episcopi, libris V, qui inscribuntur *ἔλεγχος καὶ ἀνατροπὴ τῆς ψευδωνύμου γνώσεως*, graecitate sua donata possem proferre, e.g. libri I. capp. 22. et 23. de fidei regula et Simonis Magi erroribus, vel auream de Christo vero Deo et vero homine expositionem (lib. III. c. 18, 7. et c. 19.); at enim vereor, ne vel uno specimine proposito molestus fiam lectoribus hasque paginas inutili mole obruisse videar, quas Domini Editoris Doct. Clar. summe Reverendi eximia concessit humanitas.

Itaque haec sola exhibeam, quae Irenaeus de auctoritate traditionis in ecclesia Romana conservatae scripserat. Quae quidem vel propterea videbantur nova disquisitione non indigna, quod in nullo ex historiae monumentis Irenaeo nostro antiquioribus commemorata deprehenditur „Romanae ecclesiae principalitas." Quam quo *consilio quove* sensu illi tribuerit Irenaeus, prudentes ipse textus et argumentorum series docent, iam vero, restitutis, quatenus fieri poterat, ipsius Irenaei verbis, etiam manifestius apparere puto.

Legi igitur, ut propositum exsequerer, et contuli quae et Latina et Graeca Irenaei exstant, observavi usum et fidem interpretis anonymi antiqui, quem fidelissimum ubique et elocutionis eo fere genere usum deprehendi, quod est in libris Tertulliani. Ea profecto est versionis illius ratio, quae

meo instituto vix posset magis esse idonea. Si qua difficilius erant dicta in his, quae reparanda suscepi, ea in reliquo volumine an Graece usquam legerentur, diligenter inquisivi. Graecitatem eam affectavi, quae fuerit Irenaei, non quae Platonis, non quae Phrynichi; etenim saeculi post Christum secundi scriptorem eumque ecclesiasticum tractabam, quod semel horum causa monuisse velim, qui ex atticismi legibus haec iudicare concupiverint. Textum Latinum editionis Massueti egregiae (post quam nulla alia, quantum equidem scio, critice est adornata) exhibui a latere, quo et ab his, quibus ad manum non est ipsius Irenaei codex, possit intelligi, quid a me sit praestitum, quid fuerit praestandum.

Libri III. caput I.

§. 1.

Non enim per alios dispositionem salutis nostrae cognovimus, quam per eos, per quos Evangelium pervenit ad nos: quod quidem tunc praeconaverunt, postea vero per Dei voluntatem in Scripturis nobis tradiderunt, fundamentum et columnam fidei nostrae futurum. Nec enim fas est dicere, quoniam ante praedicaverunt, quam perfectam haberent agnitionem, sicut quidam audent dicere gloriantes, emendatores se esse Apostolorum. Postea enim quam surrexit Dominus noster a mortuis et induti sunt supervenientis Spiritus sancti virtutem ex alto, de omnibus adimpleti sunt et habuerunt perfectam agnitionem: exierunt a) in fines terrae, ea quae a Deo nobis bona sunt evangelizantes et coelestem pacem hominibus annuntiantes, qui quidem et omnes pariter et singuli eorum habentes Evangelium Dei.

Ita Matthaeus in Hebraeis, ipsorum lingua, Scripturam edidit Evangelii, cum Petrus et Paulus Romae evangelizarent et fundarent Ecclesiam. Post vero horum excessum Marcus, discipulus et interpres Petri, et ipse quae a Petro annuntiata erant, per scripta nobis tradidit. Et Lucas autem, sectator Pauli, quod ab illo praedicabatur Evangelium in libro condidit. Postea et Ioannes, discipulus Domini, qui et supra pectus eius recumbebat, et ipse edidit Evangelium, Ephesi Asiae commorans.

---

a) exierunt cett. Asyndeton nimis molestum. Flagitat sensus auctoris, ut ab hoc verbo incipiat apodosis; induti sunt — adimpleti sunt — habuerunt perfectam agnitionem, haec quoniam in re praecessisse docturus est, in protasi collocarit necesse est. Sanavi labem qualicunque modo, praefixo ab initio periodi isto *ἐπεί*. Maluissem participia interponere: *πληροφορηθέντες*, *ἐσχηκότες τελείαν γνῶ-*

Βιβλίου Γ' κεφαλ. α'.

§. 1.

Οὐ γὰρ δι' ἄλλων τὴν τῆς σωτηρίας ἡμῶν οἰκονομίαν ἐγνώκαμεν, ἀλλ' ἢ δι' ὧν τὸ Εὐαγγέλιον κατελήλυθε πρὸς ἡμᾶς, ὃ τότε μὲν ἐκήρυσσον, ὕστερον δὲ διὰ θελήματος Θεοῦ ἐν γραφαῖς ἡμῖν παραδεδώκασιν, ἑδραίωμα καὶ στύλον [1]) τῆς πίστεως ἡμῶν ἐσόμενον. Οὐ γὰρ θέμις λέγειν, ὅτι πρότερον ἐκήρυξαν ἢ τελείαν ἔσχον γνῶσιν, ὥς τινες τολμῶσι λέγειν, καυχώμενοι διορθωταὶ εἶναι τῶν ἀποστόλων. Ἐπεὶ γὰρ μετὰ τὸ ἀναστῆναι τὸν Κύριον ἡμῶν ἐκ νεκρῶν ἐνδυσάμενοι ἐπερχομένου Πνεύματος Ἁγίου δύναμιν ἐξ ὕψους, περὶ πάντων ἐπληροφορήθησαν καὶ ἔσχον τελείαν γνῶσιν· ἐξῆλθον εἰς τὰ πέρατα τῆς γῆς, τὰ παρὰ τοῦ Θεοῦ ἡμῖν ἀγαθὰ εὐαγγελιζόμενοι καὶ οὐράνιον εἰρήνην τοῖς ἀνθρώποις ἀπαγγέλλοντες, ἅτε καὶ πάντες ὁμοίως καὶ ἕκαστος αὐτῶν ἐσχηκότες τὸ Εὐαγγέλιον τοῦ Θεοῦ.

Οὕτως [2]) ὁ μὲν Ματθαῖος ἐν τοῖς Ἑβραίοις τῇ ἰδίᾳ διαλέκτῳ αὐτῶν [3]) γραφὴν ἐξήνεγκεν Εὐαγγελίου, τοῦ Πέτρου καὶ τοῦ Παύλου ἐν Ῥώμῃ εὐαγγελιζομένων καὶ θεμελιούντων τὴν ἐκκλησίαν. Μετὰ δὲ τὴν τούτων ἔξοδον Μάρκος, ὁ μαθητὴς καὶ ἑρμηνευτὴς Πέτρου, καὶ αὐτὸς τὰ ὑπὸ Πέτρου κηρυσσόμενα ἐγγράφως ἡμῖν παραδέδωκεν. Καὶ Λουκᾶς δέ, ὁ ἀκόλουθος Παύλου, τὸ ὑπ' ἐκείνου κηρυσσόμενον Εὐαγγέλιον ἐν βιβλίῳ κατέθετο. Ἔπειτα Ἰωάννης, ὁ μαθητὴς τοῦ Κυρίου ὁ καὶ ἐπὶ τὸ στῆθος αὐτοῦ ἀναπεσών, καὶ αὐτὸς ἐξέδωκε τὸ Εὐαγγέλιον, ἐν Ἐφέσῳ τῆς Ἀσίας διατρίβων.

σιν, nisi nimis refragaretur interpretatio, in qua participia aut retineri solent, aut vocuIis is qui et similibus interiectis circumscribi.

1) I Tim. 3, 15.

2) Eusebius: ὁ μὲν δὴ Ματθαῖος, quae sequuntur usque ad illa — τῆς Ἀσίας διατρίβων, exhibens hist. eccl. V, 8.

3) καὶ inserit Euseb. l. c.

§. 2.

Et omnes isti unum Deum factorem coeli et terrae, a Lege et Prophetis annuntiatum, et unum Christum filium Dei tradiderunt nobis: quibus si quis non assentit, spernit quidem participes Domini, spernit autem et ipsum Christum Dominum, spernit vero et Patrem, et est a semet-ipso damnatus, resistens et repugnans saluti suae, quod faciunt omnes haeretici.

Caput II.

§. 1.

Cum enim ex Scripturis arguuntur, in accusationem convertuntur ipsarum Scripturarum, quasi non recte habeant neque sint ex auctoritate, et quia varie sunt dictae, et quia non possit ex his inveniri veritas ab his, qui nesciant traditionem. Non enim per literas traditam illam, sed per vivam vocem: ob quam causam et Paulum dixisse: „Sapientiam autem loquimur inter perfectos: sapientiam autem non mundi huius." Et hanc sapientiam unusquisque eorum esse dicit, quam a semet ipso adinvenerit, fictionem videlicet, ut digne secundum eos sit veritas, aliquando quidem in Valentino, aliquando autem in Marcione, aliquando in Cerintho: postea deinde in Basilide fuit aut et in illo a), qui contra disputat, qui

a) aut et in illo cett. Vehementer laborare haec, editores animadverterunt; medelam nemo attulit. Scripserat Irenaeus, ut dedimus, ἔν τῳ, indefinito usus pronomine, idque interpreti videbatur esse ἄρθρον, homini vel a gravioribus erroribus minime immuni. Cf. I, 28, 1. extr., ubi nuptiarum, ac si esset τῶν γάμων, at Irenaeus τὸν γάμον scripserat. — Nostro loco hic genuinus auctoris sensus: „volunt esse veritatem vel in quolibet sophista, qui sanae doctrinae frivole contradicat, in sola Scriptura S. et apostolica traditione veritatem esse nolunt."

4) Cf. Luc. X, 16.

5) ἐξέστραπται ὁ τοιοῦτος καὶ ἁμαρτάνει ὢν αὐτοκατάκριτος Tit. 3, 11.

§. 2.

Καὶ πάντες ἐκεῖνοι ἕνα Θεὸν τὸν ποιητὴν οὐρανοῦ καὶ γῆς, τὸν ὑπὸ νόμου καὶ προφητῶν καταγγελλόμενον, καὶ ἕνα Χριστὸν τὸν υἱὸν τοῦ Θεοῦ παραδεδώκασιν ἡμῖν· οἷς εἴ τις μὴ ὁμολογεῖ, ἀθετεῖ [4]) μὲν τοὺς κοινωνοὺς τοῦ Κυρίου, ἀθετεῖ δὲ καὶ αὐτὸν τὸν Χριστὸν Κύριον, ἀθετεῖ δὲ καὶ τὸν Πατέρα, καὶ ἔστιν αὐτοκατάκριτος [5]), ἀνθιστάμενος καὶ ἀντικείμενος τῇ ἑαυτοῦ σωτηρίᾳ, ὅπερ ποιοῦσι πάντες οἱ αἱρετικοί.

Κεφαλ. β'.

§. 1.

Ὅταν γὰρ ἀπὸ τῶν γραφῶν ἐλέγχωνται, εἰς ἔγκλησιν τρέπονται αὐτῶν τῶν γραφῶν, ὡς μὴ ὀρθῶς ἔχοιεν μηδὲ κύριαι εἶεν, καὶ ὅτι ποικίλως εἴρηνται καὶ ὅτι μὴ δύναται ἐξ αὐτῶν εὑρίσκεσθαι ἡ ἀλήθεια ὑπὸ τῶν μὴ εἰδότων τὴν παράδοσιν. Οὐ γὰρ ἐγγράφως παραδοθῆναι ἐκείνην, ἀλλὰ διὰ ζώσης φωνῆς [1]), δι' ἣν αἰτίαν καὶ τὸν Παῦλον εἰρηκέναι [2])· σοφίαν δὲ λαλοῦμεν ἐν τοῖς τελείοις, σοφίαν δὲ οὐ τοῦ αἰῶνος τούτου. Καὶ τὴν σοφίαν ταύτην ἕκαστος αὐτῶν εἶναι φάσκει ὃ ἀφ' ἑαυτοῦ παρεπενόησε [3]) ψεῦσμα [4]), ἵνα εἰκότως κατ' αὐτοὺς ᾖ ἡ ἀλήθεια, ποτὲ μὲν ἐν Βαλεντίνῳ, ποτὲ δὲ ἐν Μαρκίωνι, ποτὲ δὲ ἐν Κηρίνθῳ· μετέπειτα ἐν Βασιλείδῃ ἦν ἢ καὶ ἐν τῷ

1) Ita Papias apud Eusebium hist. eccl. III. c. extr.: τὰ παρὰ ζώσης φωνῆς καὶ μενούσης. Tertullianus, praescr. haereticorum c. 21: viva, quod aiunt, voce.

2) I Cor. 2, 6.

3) παρεπινοεῖν scripserat Irenaeus I, 10, 3., ubi interpres: adinvenire; vocabulum ei valde usitatum: adinventio παρεύρεμα I, 16, 3, male adinventa κακῶς ἐπινενοημένα I, 8, 6. Et haec quidem contemtim dicta. Verum et alibi adinvenire in iis, quae sine invidia dicuntur, ἐννοεῖν I, 16, 3, ἐξευρίσκειν I, 15, 4., ἀνεύρεσις I, 16, 1. Similiter interpres adamat verbum adimplere.

4) ψεῦσμα scripsi, quum interpres exhibeat fictionem; etenim I, 15, 5. int. Daedalus fictor, Iren. Δαίδαλος ψευδής.

§. 2.

Et omnes isti unum Deum factorem coeli et terrae, a Lege et Prophetis annuntiatum, et unum Christum filium Dei tradiderunt nobis: quibus si quis non assentit, spernit quidem participes Domini, spernit autem et ipsum Christum Dominum, spernit vero et Patrem, et est a semet-ipso damnatus, resistens et repugnans saluti suae, quod faciunt omnes haeretici.

Caput II.

§. 1.

Cum enim ex Scripturis arguuntur, in accusationem convertuntur ipsarum Scripturarum, quasi non recte habeant neque sint ex auctoritate, et quia varie sunt dictae, et quia non possit ex his inveniri veritas ab his, qui nesciant traditionem. Non enim per literas traditam illam, sed per vivam vocem: ob quam causam et Paulum dixisse: „Sapientiam autem loquimur inter perfectos: sapientiam autem non mundi huius." Et hanc sapientiam unusquisque eorum esse dicit, quam a semet ipso adinvenerit, fictionem videlicet, ut digne secundum eos sit veritas, aliquando quidem in Valentino, aliquando autem in Marcione, aliquando in Cerintho: postea deinde in Basilide fuit aut et in illo [a]), qui contra disputat, qui

a) aut et in illo cett. Vehementer laborare haec, editores animadverterunt; medelam nemo attulit. Scripserat Irenaeus, ut dedimus, *ἔν τῳ*, indefinito usus pronomine, idque interpreti videbatur esse *ἄρθρον*, homini vel a gravioribus erroribus minime immuni. Cf. I, 28, 1. extr., ubi nuptiarum, ac si esset *τῶν γάμων*, at Irenaeus *τὸν γάμον* scripserat. — Nostro loco hic genuinus auctoris sensus: „volunt esse veritatem vel in quolibet sophista, qui sanae doctrinae frivole contradicat, in sola Scriptura S. et apostolica traditione veritatem esse nolunt."

4) Cf. Luc. X, 16.

5) *ἐξέστραπται ὁ τοιοῦτος καὶ ἁμαρτάνει ὢν αὐτοκατάκριτος* Tit. 3, 11.

§. 2.

Καὶ πάντες ἐκεῖνοι ἕνα Θεὸν τὸν ποιητὴν οὐρανοῦ καὶ γῆς, τὸν ὑπὸ νόμου καὶ προφητῶν καταγγελλόμενον, καὶ ἕνα Χριστὸν τὸν υἱὸν τοῦ Θεοῦ παραδεδώκασιν ἡμῖν· οἷς εἴ τις μὴ ὁμολογεῖ, ἀθετεῖ [4]) μὲν τοὺς κοινωνοὺς τοῦ Κυρίου, ἀθετεῖ δὲ καὶ αὐτὸν τὸν Χριστὸν Κύριον, ἀθετεῖ δὲ καὶ τὸν Πατέρα, καὶ ἔστιν αὐτοκατάκριτος [5]), ἀνθιστάμενος καὶ ἀντικείμενος τῇ ἑαυτοῦ σωτηρίᾳ, ὅπερ ποιοῦσι πάντες οἱ αἱρετικοί.

Κεφαλ. β'.

§. 1.

Ὅταν γὰρ ἀπὸ τῶν γραφῶν ἐλέγχωνται, εἰς ἔγκλησιν τρέπονται αὐτῶν τῶν γραφῶν, ὡς μὴ ὀρθῶς ἔχοιεν μηδὲ κύριαι εἶεν, καὶ ὅτι ποικίλως εἴρηνται καὶ ὅτι μὴ δύναται ἐξ αὐτῶν εὑρίσκεσθαι ἡ ἀλήθεια ὑπὸ τῶν μὴ εἰδότων τὴν παράδοσιν. Οὐ γὰρ ἐγγράφως παραδοθῆναι ἐκείνην, ἀλλὰ διὰ ζώσης φωνῆς [1]), δι' ἣν αἰτίαν καὶ τὸν Παῦλον εἰρηκέναι [2])· σοφίαν δὲ λαλοῦμεν ἐν τοῖς τελείοις, σοφίαν δὲ οὐ τοῦ αἰῶνος τούτου. Καὶ τὴν σοφίαν ταύτην ἕκαστος αὐτῶν εἶναι φάσκει ὃ ἀφ' ἑαυτοῦ παρεπενόησε [3]) ψεῦσμα [4]), ἵνα εἰκότως κατ' αὐτοὺς ᾖ ἡ ἀλήθεια, ποτὲ μὲν ἐν Βαλεντίνῳ, ποτὲ δὲ ἐν Μαρκίωνι, ποτὲ δὲ ἐν Κηρίνθῳ· μετέπειτα ἐν Βασιλείδῃ ἦν ἢ καὶ ἐν τῷ

1) Ita Papias apud Eusebium hist. eccl. III. c. extr.: *τὰ παρὰ ζώσης φωνῆς καὶ μενούσης.* Tertullianus, praescr. haereticorum c. 21: viva, quod aiunt, voce.

2) I Cor. 2, 6.

3) *παρεπινοεῖν* scripserat Irenaeus I, 10, 3., ubi interpres: adinvenire; vocabulum ei valde usitatum: adinventio *παρεύρεμα* I, 16, 3, male adinventa *κακῶς ἐπινενοημένα* I, 8, 6. Et haec quidem contemtim dicta. Verum et alibi adinvenire in iis, quae sine invidia dicuntur, *ἐννοεῖν* I, 16, 3, *ἐξευρίσκειν* I, 15, 4., *ἀνεύρεσις* I, 16, 1. Similiter interpres adamat verbum adimplere.

4) *ψεῦσμα* scripsi, quum interpres exhibeat fictionem; etenim I, 15, 5. int. Daedalus fictor, Iren. *Δαίδαλος ψευδής*.

nihil salutare loqui potuit. Unusquisque enim ipsorum omnimodo perversus, semet ipsum, regulam veritatis depravans, praedicare non confunditur.

§. 2.

Cum autem ad eam iterum traditionem, quae est ab Apostolis, quae per successiones Presbyterorum in Ecclesiis custoditur, provocamus eos, adversantur Traditioni, dicentes se non solum Presbyteris, sed etiam Apostolis exsistentes sapientiores, sinceram invenisse veritatem. Apostolos enim admiscuisse ea, quae sunt legalia, Salvatoris verbis: et non solum Apostolos, sed etiam ipsum Dominum modo quidem a Demiurgo, modo autem a medietate, interdum autem a summitate fecisse sermones: et se vero indubitate et intaminate et sincere absconditum scire mysterium: quod quidem impudentissime est blasphemare suum factorem. Evenit itaque, neque Scripturis iam neque Traditioni consentire eos.

§. 3.

Adversus tales certamen nobis est, o dilectissime, more serpentum lubricos undique effugere conantes. Quapropter undique resistendum est illis, si quos ex his retusione confundentes ad conversionem veritatis adducere possimus. Etenim si non facile est ab errore apprehensam resipiscere animam, sed non omnimodo impossibile est, errorem effugere, apposita veritate a).

---

a) Simillima sunt Iustini Martyris verba, quae Massuetus affert ex Apol. II.: *οὐκ ἀδύνατον, ἀληθείας παρατεθείσης, ἄγνοιαν φυγεῖν.*

5) *βλασφημούντων* posui, non *βλασφημεῖν*, quod suadebat Interpretatio. Primo enim minus Graecus videbatur iste infinitivus; deinde eo praecedente magnam crearet molestiam pronomen, quod sequitur: suum, *ἑαυτῶν*.

ἀντιλογοῦντι, μηδὲν ὑγιὲς λαλεῖν δυναμένῳ. Ἕκαστος γὰρ αὐτῶν παντὶ τρόπῳ ἐξεστραμμένος, τὸν τῆς ἀληθείας κανόνα παραποιησάμενος, ἑαυτὸν κηρύσσειν οὐκ ἐπαισχύνεται.

§. 2.

Ὅταν δὲ πάλιν πρὸς τὴν παρὰ τῶν ἀποστόλων παράδοσιν τὴν κατὰ διαδοχὰς τῶν πρεσβυτέρων κατὰ τὰς ἐκκλησίας φυλασσομένην ἀποκαλῶμεν αὐτούς, ἐναντιοῦνται τῇ παραδόσει, φάσκοντες αὐτοὶ οὐ μόνον τῶν πρεσβυτέρων, ἀλλὰ καὶ τῶν ἀποστόλων ὄντες σοφώτεροι τὴν εἰλικρινῆ εὑρηκέναι ἀλήθειαν. Τοὺς γὰρ ἀποστόλους ἐπιμῖξαι τὰ κατὰ νόμον τοῖς τοῦ Σωτῆρος λογίοις, καὶ οὐ μόνον τοὺς ἀποστόλους, ἀλλὰ καὶ αὐτὸν τὸν Κύριον ποτὲ μὲν ἀπὸ τοῦ Δημιουργοῦ, ποτὲ δὲ ἀπὸ μεσότητος, ἔσθ' ὅτε δὲ ἀπὸ ὑψότητος ποιήσασθαι τοὺς λόγους· καὶ μὴν αὐτοὺς ἀναντιῤῥήτως καὶ ἀμιάντως καὶ εἰλικρινῶς τὸ ἀποκεκρυμμένον εἰδέναι μυστήριον, ὅπερ ἐστὶν ἀναιδέστατα βλασφημούντων [5]) τὸν ἑαυτῶν ποιητήν. Συμβαίνει οὖν μήτε ταῖς γραφαῖς ἤδη μήτε τῇ παραδόσει ὁμολογεῖν αὐτούς.

§. 3.

Κατὰ τῶν τοιούτων ἐστὶν ἡμῖν ἡ πάλη, ἀγαπητέ, τῶν δίκην ὄφεων ὀλισθηρῶν πανταχόσε ἐκφυγεῖν πειρωμένων. Διὸ καὶ πανταχόθεν ἀντιστατέον αὐτοῖς, εἴ τινας ἐξ αὐτῶν τῇ ἀποκρούσει καταισχύνοντες πρὸς ἐντροπὴν [6]) τῆς ἀληθείας μεταγαγεῖν δυναίμεθα. Καὶ γὰρ εἰ μὴ ῥᾴδιον ψυχὴν ὑπὸ πλάνης καταληφθεῖσαν ἀνανῆψαι, ἀλλ' οὐ παντέπασιν ἀδύνατον πλάνην ἐκφυγεῖν, ἀληθείας παρατεθείσης.

---

6) Opineris, ἐπιστροφήν scriptum fuisse, pro quo conversionem posuerit interpres. At intolerabilis in plano Nostri stylo genitivus ἀληθείας ita ad ἐπιστροφήν appositus, ut ἐπιστροφὴ ἀληθείας sit animi ad veritatem conversio. Posui id, cui genitivus apprime conveniat, ἐντροπήν, vocabulum aberrationi interpretis admodum proclive.

Caput III.

§. 1.

Traditionem itaque Apostolorum in toto mundo manifestatam, in omni Ecclesia adest respicere omnibus, qui vera velint videre: et habemus annumerare eos, qui ab Apostolis instituti sunt Episcopi in Ecclesiis et successores eorum usque ad nos, qui nihil tale docuerunt neque cognoverunt, quale ab his deliratur. Etenim si recondita mysteria scissent Apostoli, quae seorsim et latenter ab reliquis perfectos docebant, his vel maxime traderent ea, quibus etiam ipsas Ecclesias committebant. Valde enim perfectos et irreprehensibiles in omnibus eos volebant esse, quos et successores relinquebant, suum ipsorum locum magisterii tradentes: quibus emendate agentibus fieret magna utilitas, lapsis autem summa calamitas.

§. 2.

Sed quoniam valde longum est, in hoc tali volumine omnium Ecclesiarum enumerare successiones, maximae et antiquissimae et omnibus cognitae, a gloriosissimis duobus Apostolis Petro et Paulo Romae fundatae et constitutae Ecclesiae eam, quam habet ab Apostolis, traditionem, et annuntiatam hominibus fidem, per successiones Episcoporum pervenientem usque ad nos indicantes, confundimus omnes eos, qui quoquo modo, vel per sibi

---

1) *φανερουμένην* in praes. posui, quamvis int. habeat manifestatam; cf. I, 4, 2. *παρομοιουμένη* assimilata, 14, 4. *γιγνωσκόμενον* cognitum, 18, 1 extr. *κρυβομένην* absconditam, III, 29, 5. *βλεπόμενος* visus, cett.

2) Ita I, 13, 3. *ληρώδη* int.: deliriosa. Ib. 14, 9. *οὕτως ἐλήρησεν* ita deliravit.

Κεφαλ. γ'.

§. 1.

Τὴν μὲν οὖν παράδοσιν τῶν ἀποστόλων ἐν ὅλῳ τῷ κόσμῳ φανερουμένην [1]), ἐν πάσῃ ἐκκλησίᾳ πάρεστιν ἀναγνωρίσαι πᾶσι τοῖς τἀληθῆ ὁρᾶν ἐθέλουσι, καὶ ἔχομεν καταριθμεῖν τοὺς ὑπὸ τῶν ἀποστόλων κατασταθέντας ἐπισκόπους κατὰ τὰς ἐκκλησίας καὶ τοὺς διαδεξαμένους αὐτοὺς ἕως ἡμῶν, τοὺς μηδὲν τοιοῦτο διδάξαντας μηδὲ ἐπιγνόντας, οἷον ὑπὸ τούτων ληρωδεῖται [2]). Καὶ γὰρ εἴ τινα ἀπόκρυφα μυστήρια ᾔδεισαν οἱ ἀπόστολοι, ἃ ἰδίᾳ καὶ λάθρα τῶν λοιπῶν ἐδίδασκον τοὺς τελείους, τούτοις ἂν οὐχ ἥκιστα παρέδοσαν, οἷς καὶ αὐτὰς τὰς ἐκκλησίας παρετιθοῦντο [3]). σφόδρα γὰρ τελείους καὶ ἀνεπιλήπτους κατὰ πάντα τούτους ἠβούλοντο εἶναι, οὓς καὶ διαδόχους κατέλειπον τὸν ἴδιον τόπον τοῦ διδασκαλείου παραδιδόντες· ὧν κατορθούντων μεγάλη γίγνοιτ' ἂν ὠφέλεια, παραπεσόντων δὲ δεινοτάτη βλάβη.

§. 2.

'Αλλ' ἐπεὶ λίαν μακρὸν ἂν εἴη, ἐν τῷ τοιούτῳ συγγράμματι πασῶν τῶν ἐκκλησιῶν καταριθμῆσαι τὰς διαδοχάς, τῆς μεγίστης καὶ ἀρχαιοτάτης καὶ πᾶσι γνωρίμου ὑπὸ τῶν ἐνδοξοτάτων δυοῖν ἀποστόλων Πέτρου τε καὶ Παύλου ἐν Ῥώμῃ θεμελιωθείσης καὶ κατασταθείσης ἐκκλησίας ἣν ἔχει παρὰ τῶν ἀποστόλων παράδοσιν καὶ κηρυσσομένην τοῖς ἀνθρώποις πίστιν, κατὰ διαδοχὰς τῶν ἐπισκόπων κατελθοῦσαν ἕως εἰς ἡμᾶς, μηνύοντες καταισχύνομεν πάντας

---

3) Verbum idem eodem sensu in N. T. non infrequens. V. 1 Tim. 1,18. Forma non insolita, quam posui. Abiere enim apud hos scriptores verba in —μι in regularem contractorum verborum coniugationem.

placentia [a]) vel vanam gloriam, vel per caecitatem et malam sententiam, praeterquam oportet colligunt. Ad hanc enim Ecclesiam propter potiorem [b]) principalitatem necesse est omnem convenire Ecclesiam, hoc est, eos,

---

a) sibi placentia, sic Claromontanus cod. et Anglicani, quum edd. omnes ante Massuetum habuerint sui placentiam malam; at ipsi Anglicani m affigunt, quod Massueto immerito videbatur esse sphalma. Translatis in graecitatem his, quae sequuntur, apparet, substantivum simile reliquis (*κενοδοξία, τυφλότης, κακογνωμοσύνη*) requiri. Suiplacentia vel sibiplacentia, vocabulum recens fictum, quo exprimatur *αὐταρέσκεια*, ab huius auctoris ingenio non abhorret, quippe qui et alia nova formare ausus sit (e. g. mysterialiter *μυστηριωδῶς*, intimorate *ἀδεῶς*, impudorate *ἀναισχύντως*, verbosari *φλυαρεῖν* — nisi id vulgare fuit — coinfantiatum est Verbum *συνενηπίαζεν ὁ Λόγος*, primiformis homo i. q. protoplastus, ut alias habet; proximior *οἰκειοτέρα*, requietio *ἀνάπαυσις*). Graecismos in constructione ne durissimos quidem reformidat, e. g. genit. absolutum, Verbum (*Λόγος*) Dei incarnatus cett. Taceo formas vocabulorum corruptas, e. g. transiet, exient, floriet, animae solae (in genitivo!) cett. Ceterum praestetne h. l. suiplacentiam an sibiplacentiam me ignorare fateor. Conferas suicidium, mediae latinitatis nomen. Quamquam alia est res h. l., quum placere verbum regat dativum.

b) potiorem; id Massuetus ex unico Clarom. cod. recepit, quum ceteri exhibeant potentiorem, cui illam praetulit lectionem, „quoniam," ut ait ipse, „principalitati, quam semper obtinuit eccl. Romana, vox potior magis convenit quam potentior." Has vir doctissimus non dissimulat criticae artis leges a se observatas.

4) *ἀνθρωπάρεσκος* in ipso N. T. Eph. 6, 6. Col. 3, 22. De *αὐτάρεσκος* adiectivo v. Lobeck. ad Phrynichum pag. 621. Hinc *αὐταρέσκεια* rite formatum.

5) Placuit Massueto, quod Billius olim coniecerat, *τοὺς παρασυνάγοντας* scripsisse Irenaeum. Verbum est apud Socratem hist. eccl. V, 21. de schismaticis (Novatianis) suos conventus agentibus. At neque is sensus sensui auctoris accommodatus, nec vocabulum aptum vocabulis ab int. posi-

τοὺς καθ' ὃν τινα οὖν τρόπον, εἴτε διὰ αὐταρέσκειαν [4]) εἴτε διὰ κενοδοξίαν εἴτε διὰ τυφλότητα καὶ κακογνωμοσύνην παρ' ὃ δεῖ συλλογιζομένους [5]). Πρὸς ταύτην γὰρ τὴν ἐκκλησίαν διὰ τὴν διαφέρουσαν πρωτείαν [6])

---

tis: praeterquam oportet colligunt. Ei nova verba erant in promtu, ut composita Graeca exprimeret, e. g. transcorporatum, coabducti, transfictio (παραποίησις I, 9, 2). Posui, quod et sententiae et vocabulis apprime convenit: „praeterquam fas est ratiocinantes."

6) potiorem, vel potius potentiorem principalitatem; disceptationibus virorum doctorum insigne par vocabulorum! Coniecerat Salmasius ὁ πάνυ, Irenaei manu scriptum fuisse διὰ τὸ ἐξαίρετον πρωτεῖον, Massuetus πρωτεῖον approbat, adiectivum ὑπέρτερον mavult. Uterque in eo videtur errare, quod concretum, ut vocant, nomen supponunt πρωτεῖον, textu flagitante abstractum. Gieselerus V. D. (Kirchengeschichte, I. p. 175.) διὰ τὴν ἱκανωτέραν ἀρχήν coniecit, ἀρχήν idem esse volens, quod Ursprünglichkeit. Principalitatis hanc esse posse significationem concedo, ἀρχήν id unquam valere non crediderim, imo ne dici quidem id Graece uno verbo abstracto existimo. (Adverbia sunt προηγητικῶς, προηγουμένως V, 27, 2; I, 9, 3., utrobique int. principaliter, ursprünglich, secundum primam conditionem vel intentionem; adde III, 23, 3; IV, 4, 1., ubi principaliter eodem sensu, sed desunt Graeca). Ubi ἀρχήν int. reddidit principalitas, idem fere est, quod δύναμις quaedam summa sive, ut uno verbo dicam, Deus (gnosticorum), I, 26, 1; I, 30, 1.

Sed proferam tandem eum locum, qui aliquid faciat ad illustrandum hunc nostrum: lib. IV, 38, 3: principalitatem quidem habebit in omnibus Deus, Graece: πρωτεύει μὲν ἐν πᾶσιν ὁ θεός. Nolo amplius dubitare, πρωτείαν ab Irenaeo fuisse h. l. scriptum. De adiectivo potentiorem sententiam ferre non ausim. Neque ab aliis pro certo quidquam statui posse existimo. Si potiorem veram esse putarem lectionem, maiore cum fiducia assererem Irenaei fuisse, quod exhibui in textu, διαφέρουσαν. Plana et simplicia tunc omnia forent. Comparativus Latinus sensu non alienus a vocabulo Graeco, in quo latet comparativi notio. Insuper animadverti, interpretem in exprimendis adiectivorum et adverbiorum gradibus non nimis esse accuratum: dilectissime ἀγαπητέ,

qui sunt undique fideles, in qua semper ab his, qui sunt undique, conservata est ea quae est ab Apostolis traditio.

[Reliqua eiusdem capitis paene omnia Graece exhibet Eusebius hist. eccl. lib. V. cap. 6., quae transscribere quum possit videri alienum esse ab hoc loco, id tantum monuerim lectorem, necessaria esse et ea et quae sequuntur capite quarto ad intelligendum Irenaei consilium et argumentationem. Ea

portentuosissima et altissima τερατωδη καὶ βαθέα I. praef. §. 1., saepissime πολλάκις I, 13, 5., II, 32, 4., nequissimi πονηροί I, 16, 3., firmissime βεβαίως II, 32, 4. Vides virum bonum non ab omni hyperboles consuetudine immunem. Verum etiam, fateor, positivos inveni adhibitos loco comparativorum et superlativorum, quinimo, quod observasse operae pretium fuerit, comparativos sensu superlativi praeditos: ultimus et iunior ὁ παλαιταῖος καὶ νεώτατος I, 2, 2., venerabilior σεβασμιωτάτη I, 9, 1. Est hoc, nisi fallor, latinitatis mediae vestigium. Quae quum ita sint, largior Romanae ecclesiae propugnatoribus, quod ipsis postulare nondum venit in mentem, nostro quoque loco fortassis superlativum nescio quem fuisse in originali textu. At ne quis id affirmet! Equidem etsi fortassis ita fuisse modo scripserim, revera ita fuisse paene negarim, nisi quis antea meliora quam mea attulerit exempla; in meis enim iunior nullum habebat superlativum, venerabilior molestum, contra nihil erat proclivius quam potissimam vel potentissimam scribere principalitatem.

7) ἀνάγκῃ. Egregie observavit Gieselerus l. c., ita fuisse ab auctore exaratum, quum de eo agatur, quod secundum rerum naturam aliter se habere nequit (natürliche Nothwendigkeit).

8) πᾶσαν ἐκκλησίαν scripsi, i. e. unamquamque, ἑκάστην, non, ut Gieselerus: πᾶσαν τὴν ἐκκλησίαν i. e. totam ecclesiam. In eo enim est Irenaeus, ut indicata traditione in unica illa ecclesia Romana conservata, supersedeat commonstrare, quae sit in reliquis singulis ecclesiis traditio.

ἀνάγκη[7]) πᾶσαν[8]) συμβαίνειν[9]) ἐκκλησίαν (τουτέστι τοὺς πανταχόθεν[10]) πιστούς), ἐν ᾗ[11]) διαπαντὸς ὑπὸ τῶν ὅπου δήποτε[12]) συντετήρηται ἡ παρὰ τῶν ἀποστόλων παράδοσις.

Ea vero, quae media omisit Eusebius, de his, quae testificetur traditio conspicua ex epistola ecclesiae Romanae sub Clemente ad ecclesiam Corinthiam missa, equidem ita e Latina interpretatione restituo:]

---

9) συμβαίνειν i. e. concordare cum ea, concinere reddendo testimonio de traditione, per singulas aeque ac Romae asservata.

10) πανταχόθεν scripsi; si quis πανταχοῦ mallet vel πανταχόσε, non refragarer. Ceterum monuerim, in huius generis scriptoribus Graecis ἐκεῖσε frequenter poni, ubi ἐκεῖ ratio postulat et Atticistae praescribunt. Apud ipsum Hippocratem et Aristotelem, dein apud Olympiodorum et Herodianum ἐκεῖσε pro ἐκεῖ legi, demonstravit Lobeck. ad Phryn. p. 44. In hoc scriptore etiam in vocabulo πανταχόσε idem admitti potest abusus.

11) Miror, quod nemo vetustam Feuardentii aliorumque theologorum ecclesiae Romanae sententiam videtur deseruisse, qui in qua ad Romanam ecclesiam referunt, quamquam id subiectum est remotius quam istud „omnem ecclesiam." Ne Gieselero quidem aliter visum. Mihi hunc esse sensum constat: „unaquaeque alia ecclesia idem testabitur de traditione Apostolorum (quod ostendimus dici ab ecclesia Romana), dummodo ne in ea per haereticos ipsos traditionis puritas inquinata sit", sive, ut Irenaei verbis utar, „dummodo in ea a fidelibus, cuiusvis sint loci, pure conservata sit tradita ab Apostolis veritas." Praemonstrat, nisi fallor, ecclesias barbarorum, in remotis terris disseminatas, necdum ab haeresi gnostica contaminatas, de quibus cap. seq. verba facturus est. — Legere possis, si placet, καθ' ἥν γε pro ἐν ᾗ ut supra scripsi.

12) ὁπουδήποτε vereor ne superfluum videatur monuisse, undique ea aetate, quae est interpretis, valere i. q. ubique. Si quis et paulo ante pro πανταχόθεν, ut ego posui, ὁπουδήποτε scribere malit, non repugno. Asseverari hac de re nihil potest.

et annuntians, quam in recenti ab Apostolis acceperat, traditionem, annuntiantem unum Deum omnipotentem, factorem coeli et terrae, plasmatorem hominis, qui induxerit cataclysmum et advocaverit Abraham, qui eduxerit populum de terra Aegypti, qui colloquutus sit Moysi, qui legem disposuerit et Prophetas miserit, qui ignem praeparaverit diabolo et Angelis eius. Hunc patrem Domini nostri Iesu Christi ab Ecclesiis annuntiari, ex ipsa Scriptura qui velint discere possunt, et Apostolicam Ecclesiae Traditionem intelligere, cum sit vetustior epistola his, qui nunc falso docent et alterum Deum super Demiurgum et factorem horum omnium, quae sunt, commentiuntur.

Caput IV.

§. 1.

Tantae igitur ostensiones cum sint, non oportet adhuc quaerere apud alios veritatem, quam facile est ab Ecclesia sumere; cum Apostoli quasi in depositorium dives plenissime in eam contulerint omnia, quae sint veritatis: uti omnis, quicunque velit, sumat ex ea potum vitae. Haec est enim vitae introitus; omnes autem reliqui fures sunt et latrones. Propter quod oportet devitare quidem illos; quae autem sunt Ecclesiae, cum summa diligentia diligere et apprehendere veritatis Traditionem. Quid enim? et si a) de aliqua modica quaestione disceptatio esset, nonne oporteret in antiquissimas recurrere Ecclesias, in quibus Apostoli conversati sunt, et ab eis de praesenti quaestione sumere quod certum et re liquidum est? Quid autem si neque Apostoli quidem Scripturas re-

a) et si quibus de cett. Feuardentius et Grabius ediderant; Mass. quibus omisit ex auctoritate codd. Claromontani et Vossiani.

καὶ κηρύσσουσα ἣν νεωστὶ ἀπὸ τῶν ἀποστόλων παράδοσιν εἰλήφει, ἀπαγγέλλουσαν ἕνα Θεὸν παντοκράτορα, ποιητὴν οὐρανοῦ τε καὶ γῆς, πλαστὴν ἀνθρώπου, τὸν ἐπαγαγόντα κατακλυσμὸν καὶ καλέσαντα Ἀβραάμ, τὸν ἐξαγαγόντα τὸν λαὸν ἐξ Αἰγύπτου, τὸν λαλήσαντα τῷ Μωϋσεῖ, τὸν νόμον διαθέντα καὶ προφήτας πέμψαντα, τὸν πῦρ κατασκευάσαντα τῷ διαβόλῳ καὶ τοῖς ἀγγέλοις αὐτοῦ. Τοῦτον πατέρα τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ ὑπὸ τῶν ἐκκλησιῶν κηρύσσεσθαι, ἀπὸ τῆς γραφῆς αὐτῆς οἱ βουλόμενοι μαθεῖν δύνανται καὶ τὴν ἀποστολικὴν τῆς ἐκκλησίας παράδοσιν κατανοεῖν, ἀρχαιοτέρας οὔσης τῆς ἐπιστολῆς τῶν νῦν ψευδοδιδασκαλούντων καὶ ἄλλον Θεὸν ὑπὲρ τὸν δημιουργὸν καὶ ποιητὴν τῶν ὅλων τῶνδε ἀναπλαττόντων.

Κεφαλ. δ'.

§. 1.

Τοσούτων οὖν οὐσῶν τῶν ἀποδείξεων, οὐ χρὴ ἔτι ζητεῖν παρ' ἄλλοις τὴν ἀλήθειαν, ἣν ῥᾴδιόν ἐστι παρὰ τῆς ἐκκλησίας λαβεῖν, ἐπειδὴ οἱ ἀπόστολοι ὡσεὶ εἰς πλουσίαν ἀποθήκην τὰ τῆς ἀληθείας ἅπαντα εἰς αὐτὴν κατατεθείκασιν, ἵνα πᾶς, ὅστις ἂν θέλῃ, λάβῃ ἐξ αὐτῆς πόμα ζωῆς· αὕτη γάρ ἡ τῆς ζωῆς εἴσοδος, ἅπαντες δὲ οἱ ἄλλοι κλέπται εἰσὶ καὶ λῃσταί. Διὸ δεῖ παραιτεῖσθαι [1]) μὲν ἐκείνους, τὰ δὲ τῆς ἐκκλησίας μετὰ πλείστης σπουδῆς ἀσπάζεσθαι καὶ καταλαβεῖν [2]) τῆς ἀληθείας τὴν παράδοσιν. Τί γάρ; καὶ εἴ τισι περὶ μετρίου τινὸς ζητήματος εἴη ἡ ἀμφισβήτησις, οὐκ ἄρ' ἔδει πρὸς τὰς ἀρχαιοτάτας ἀποδραμεῖν ἐκκλησίας, ἐν αἷς οἱ ἀπόστολοι ἀνεστράφησαν καὶ παρ' αὐτῶν περὶ τῆς προκειμένης ζητήσεως λαβεῖν τὸ ἀσφαλὲς καὶ τῷ ὄντι ἐναργές; Τί δέ; εἰ μηδὲ οἱ ἀπόστολοι γραφὰς κατέλιπον

---

1) Tit. 3, 10: αἱρετικὸν ἄνθρωπον μετὰ μίαν καὶ δευτέραν νουθεσίαν παραιτοῦ.

2) Sic: apprehendens scientiam ipsorum καταλαβόμενος κτλ. I. praef. 2.

liquissent nobis, nonne oportebat ordinem sequi Traditionis, quam tradiderunt iis quibus committebant Ecclesias?

§. 2.

Cui ordinationi assentiunt multae gentes barbarorum eorum, qui in Christum credunt, sine charta et atramento scriptam habentes per Spiritum in cordibus suis salutem, et veterem Traditionem diligenter custodientes, in unum Deum credentes fabricatorem coeli et terrae et omnium quae in eis sunt per Christum Iesum Dei filium. Qui propter eminentissimam erga figmentum suum dilectionem, eam, quae esset ex Virgine, generationem sustinuit, ipse per se hominem adunans Deo, et passus sub Pontio Pilato et resurgens et in claritate receptus, in gloria venturus Salvator eorum, qui salvantur, et iudex eorum, qui iudicantur, et mittens in ignem aeternum transfiguratores veritatis et contemtores Patris sui et adventus eius. Hanc fidem qui sine literis crediderunt, quantum ad sermonem nostrum barbari sunt, quantum autem ad sententiam et consuetudinem et conversationem propter fidem perquam sapientissimi sunt et placent Deo, conversantes in omni iustitia et castitate et sapientia. Quibus qui aliquis annuntiaverit ea, quae ab haereticis adinventa sunt, proprio sermone eorum colloquens, statim concludentes aures longo longius fugient, ne audire quidem sustinentes blasphemum colloquium. Sic per illam veterem Apostolorum traditionem ne in conceptionem quidem mentis admittunt, quodcunque eorum portentiloquium est: nequedum enim congregatio fuit apud eos, neque doctrina instituta.

---

3) Ita: transfictio παραποίησις I, 9, 2.

4) διὰ posui cum accusativo, etsi Int. habet per, etenim iste alias in eundem incidit errorem, quem ego h. l. odoror, I, 31, 4. conati sumus per te manifestare i. e. διὰ σέ, tua gratia.

5) apud eos Int.; ego παρ' αὐτῶν i. e. ab haereticis, scio

ἡμῖν, οὐκουν ἔδει τῇ τάξει ἀκολουθεῖν τῆς παραδόσεως, ἣν παρέδοσαν οἷς ἐπέτρεπον τὰς ἐκκλησίας;

§. 2.

Ἡι τάξει ὁμολογεῖ πολλὰ ἔθνη τῶν βαρβάρων τῶν εἰς Χριστὸν πιστευόντων, χωρὶς χάρτου καὶ μέλανος γεγραμμένην ἔχοντες διὰ Πνεύματος Ἁγίου ἐν ταῖς καρδίαις τὴν σωτηρίαν, καὶ τὴν ἀρχαίαν παράδοσιν ἐπιμελῶς φυλάσσοντες, εἰς ἕνα Θεὸν πιστεύοντες τὸν δημιουργὸν οὐρανοῦ καὶ γῆς καὶ πάντων τῶν ἐν αὐτοῖς διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ υἱοῦ τοῦ Θεοῦ, ὃς διὰ τὴν ὑπερβάλλουσαν εἰς τὸ πλάσμα ἑαυτοῦ ἀγάπην τὴν ἐκ τῆς παρθένου γέννησιν ὑπέμεινεν, αὐτὸς δι' ἑαυτοῦ τὸν ἄνθρωπον ἑνώσας τῷ Θεῷ, καὶ παθὼν ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου καὶ ἀναστὰς καὶ ἐν δόξῃ ἀναληφθεὶς ἐν δόξῃ ἐλευσόμενος Σωτὴρ τῶν σωζομένων καὶ κριτὴς τῶν κρινομένων καὶ πέμψων εἰς πῦρ αἰώνιον τοὺς παραποιητὰς [3]) τῆς ἀληθείας καὶ καταφρονητὰς τοῦ Πατρὸς αὐτοῦ καὶ τῆς ἰδίας παρουσίας. Ταύτην τὴν πίστιν οἱ χωρὶς γραμμάτων πιστεύσαντες, τὸ μὲν πρὸς τὴν διάλεκτον ἡμῶν βάρβαροί εἰσι, τὸ δὲ πρὸς γνώμην καὶ ἔθος καὶ ἀναστροφὴν διὰ τὴν πίστιν ὡς σοφώτατοι καὶ εὐαρεστοῦντες τῷ θεῷ, ἀναστρεφόμενοι ἐν πάσῃ δικαιοσύνῃ καὶ ἁγνείᾳ καὶ σοφίᾳ. Οἷς εἴ τις κηρύξαι τὰ ὑπὸ τῶν αἱρετικῶν ἐπινενοημένα, τῇ ἰδίᾳ αὐτῶν διαλέκτῳ λαλῶν, εὐθὺς συνέχοντες τὰ ὦτα πόῤῥω που μακρὰν φεύξονται, μηδὲ ἀκοῦσαι ὑπομένοντες τὴν βλάσφημον λαλιάν. Οὕτως διὰ [4]) τὴν παλαιὰν ἐκείνην τῶν ἀποστόλων παράδοσιν οὐδὲ εἰς ἔννοιαν προσίενται, ἥτις ἂν ᾖ ἡ τερατολογία αὐτῶν, οὐδὲ γάρ πω σύναξις ἐγένετο παρ' αὐτῶν [5]), οὐδὲ διδασκαλεῖον κατεστάθη.

---

enim, istum aliquoties τὰ παρὰ τοῦ θεοῦ ἀγαθά vocare ea quae apud Deum sunt bona. Sensus loci, in versione Lat. subobscurus, apparet: „eo tempore quo barbarae illae gentes traditionem ab Apostolis acceperint, haereticorum ecclesias omnino non exstitisse, necdum doctrinae novum genus tunc proponi coeptum fuisse."

§. 3.

Ante Valentinum enim non fuerunt, qui sunt a Valentino; neque ante Marcionem erant, qui sunt a Marcione; neque omnino erant reliqui sensus maligni, quos supra enumeravimus, antequam initiatores et inventores perversitatis eorum fierent.

Marcion autem illi [Cerdoni] succedens invaluit sub Aniceto, decimum locum episcopatus continente. Reliqui vero, qui vocantur Gnostici, a Menandro Simonis discipulo, quemadmodum ostendimus, accipientes initia, unusquisque eorum, cuius participatus est sententiae, eius et pater et antistes apparuit. Omnes autem hi multo posterius mediantibus iam Ecclesiae temporibus insurrexerunt in suam apostasiam.

6) μυήτης nomen, deest Lexicis. Restituere non haesitabam, quum initiati nostri sint μεμυημένοι.

Scripsi Erlangae mense Februario MDCCCXLI.

§. 3.

Πρὸ γὰρ Βαλεντίνου οὐκ ἦσαν οἱ κατὰ Βαλεντίνου, οὐδὲ πρὸ Μαρκίωνος οἱ κατὰ Μαρκίωνος· οὐδὲ πάντως ἦσαν οἱ λοιποὶ κακογνώμονες, οὓς ἐν τοῖς πρότερον κατηριθμήκαμεν, πρὶν τοὺς μυητὰς [6]) *καὶ ἐφευρετὰς τῆς διαστροφῆς αὐτῶν γενέσθαι.*

[Quae sequuntur de Valentini et Cerdonis aetate Eusebius exhibet hist. eccl. lib. IV. c. 11., in eo tantum peccans, quod Hyginum *ἔνατον* facit episcopum, quem Irenaeus et h. l. et supra octavum dixit.]

Μαρκίων δὲ διαδεξάμενος ἐκεῖνον ἐνίσχυσεν ἐπὶ Ἀνικήτου δέκατον τόπον τῆς ἐπισκοπῆς κατέχοντος. Οἱ δὲ λοιποὶ οἱ καλούμενοι γνωστικοί, ἀπὸ Μενάνδρου τοῦ Σίμωνος μαθητοῦ, καθὼς ἀπεδείξαμεν, λαβόντες τὰς ἀρχάς, ἕκαστος αὐτῶν ἧς μετέσχε γνώμης, ταύτης καὶ πατὴρ καὶ προεστὼς ἐφάνη. Πάντες δὲ οὗτοι πολὺ μεταγενέστεροι [7]), *μεσούντων τῶν τῆς ἐκκλησίας καιρῶν, ἐπανέστησαν ἐπὶ τῇ ἀποστασίᾳ.*

---

7) posterior *μεταγενέστερος* I, 9, 2.

Recensionen.

1.

Novum Testamentum Graece. Textum ad fidem antiquorum testium recensuit(,) brevem apparatum criticum una cum variis lectionibus Elzeviriorum, Knappii, Scholzii, Lachmanni subiunxit Aenoth. Frid. Const. Tischendorf, Theol. Lic., Phil. Dr. Lipsiae 1841. Sumptus fecit C. F. Koehler. Pag. LXXXV. 671 in 12. a).

Was Griesbach schüchtern und besonnen angefangen hat, wird von Tischendorf in seiner Ausgabe auf die Spitze getrieben, indem er in der Regel keine Lesart des neuen Testamentes genehm hält, als wenn sie von den afrikanischen Zeugen bestätigt wird. Lachmann schlug zuerst diesen Weg ein und veranstaltete einen freilich nicht überall diplomatischen Abdruck des bekannten Textes der afrikanischen Handschriften, enthielt sich jedoch des

a) Die nachfolgende Recension der Ausgabe des neuen Testamentes von Herrn Dr. Tischendorf war bereits von der Redaction angenommen, als die oben abgedruckten Bemerkungen dieses Gelehrten zur Kritik des neuen Testamentes von Paris aus einliefen. Diese Bemerkungen enthalten so erfreuliche Mittheilungen über die wackere Thätigkeit des unternehmenden jungen Gelehrten, daß es undankbar erscheinen könnte, wenn ihm ein

Urtheils über die Richtigkeit desselben. Tischendorf aber gibt diesen von Lachmann nur selten abweichenden Text als den wahrscheinlich ursprünglichen, ohne sich in eine eigentlich kritische Untersuchung über die Beschaffenheit dieses Textes und sein Verhältniß zu dem morgenländischen einzulassen, was freilich unerläßliche Pflicht gewesen wäre, um den Versuch einer gänzlichen Umgestaltung des bisherigen neuestamenttlichen Textes einigermaßen zu rechtfertigen. Wir finden keinen genügenden Grund für dieses kühne Verfahren angegeben, als das Alter der afrikanischen Handschriften, und selbst dieses Alter wurde nicht weiter untersucht, sondern vorausgesetzt, obgleich man sich der Mühe nicht überheben sollte, die Ergebnisse der Forschungen der Vorgänger von Neuem zu prüfen, ehe

---

vaterländische Zeitschrift in demselben Hefte, worin er seinen von der Ankündigung trefflicher Gaben begleiteten Gruß an das Vaterland niedergelegt, eine wenig beifällige Recension über eine frühere Arbeit zurückbringt. Die Redaction jedoch, wohl erwägend, daß die Wissenschaft im ehrlichen Streite nur gewinnen kann, hat hier nicht Partei ergreifen wollen und daher beiden Sprechern unbedenklich das Wort gegeben. Der Herr Verfasser der Recension wird in seiner Stimmung bedeutend milder werden, wenn er liest, wie anspruchslos Herr Dr. Tischendorf selbst über seine Ausgabe urtheilt, indem er sie nur als „einen bescheidenen Vorläufer eines zu erzielenden Grund- oder Grundlage-Textes" bezeichnet. Herr Dr. Tischendorf aber, dem wir die schönsten Erfolge für seine umfassenden Unternehmungen wünschen, wird das, worin der Recensent gegen ihn Recht haben sollte, als wissenschaftlicher Mann, sich gern gesagt seyn lassen, das aber, worin er demselben haltbare Gründe entgegensetzen zu können glaubt, zu seinen Gunsten und zum allgemeinen Besten näher beleuchten, zu welchem Zwecke ihm diese Zeitschrift offen steht. Erfreulich ist es, daß neben den stürmischen Bewegungen in unserer Theologie auch noch die stille bauende Thätigkeit derjenigen Kritik hergeht, welche den neutestamentlichen Text festzustellen sucht, und daß es, besonders seit Lachmann einen so kräftigen Impuls gegeben, keinen Anschein hat, als wolle die niedere Kritik auf ihren alten Lorbeeren einschlummern. Die Redaction.

man eine so bedenkliche und umfassende Anwendung von ihnen machte. Soll das Alter einer Handschrift als Kriterium ihres Werthes gelten, so fällt es immerhin auf, daß Tischendorf S. LXXIV ff. sämmtliche Uncialhandschriften einzeln und die Minuskelhandschriften nur in Bausch und Bogen aufführt, als verdienten die kleinen Buchstaben nur Gehör, sofern die großen mitsprechen. Gleichwohl sind z. B. MUX aus dem zehnten, H aus dem eilften, die Minuskelhandschrift 1. u. a. aus dem zehnten Jahrhundert. Indessen kann das Alter der Handschrift allein keinen Ausschlag geben. Wenn sich z. B. Johann Chrysostomus zum morgenländischen Texte bekennt, so wird dieser in das 4. Jahrhundert hinauf gerückt, und die Minuskelhandschriften, welche ihn vorzugsweise enthalten, werden so, wenn gleich von jüngerm Datum, den antiquissimis codicibus ebenbürtig. Ueberhaupt liegt dem Kritiker, bevor er berechtigt ist, den morgenländischen Text als einen jüngern zu verdächtigen, ein sorgfältiges patristisches Studium ob; denn in unsern kritischen Apparaten sind mehr die Abweichungen der Kirchenväter von dem morgenländischen elzevirischen Texte als ihre Uebereinstimmung mit demselben angemerkt. Wenn die Divergenz der beiden Texte erweislich schon in das graue Alterthum hinaufreicht; wenn Euthalius im Jahre 462 ein alexandrinisches Exemplar mit dem in Cäsarea vorgefundenen Exemplare des Pamphilus verglich (Bibl. Coisl. p. 202.), so sollte man die Einseitigkeit aufgeben, den Text von B D L in den Evangelien und den von A B C D E F G in den Briefen als den ältesten ohne Weiteres vorzuziehen. Letztere, obgleich verwandt, weichen unter sich selbst wieder so sehr von einander ab, daß sie dadurch schon in den Verdacht der Interpolation fallen. Die Handschrift B, welche Lachmann und Tischendorf über alle andere zu setzen pflegen, hat eine gemeinsame Quelle mit D; diese aber ist auffallend interpolirt und wirft

daher billig auch auf erstere einen Schatten. Ja oft hat B einen noch abgeleitetern corrigirten Text, als die lateinische Familie, wovon ich S. 17 f. meiner Lucubratio critica Beispiele angeführt habe. Ich füge noch eines aus den Evangelien hinzu: Mark. 1, 16. hat D statt ἀμφίβληστρον die Glosse τὰ δίκτυα. Ein Corrector hat ἀμφίβληστρον ohne Zweifel wieder über die Linie gesetzt; B hat nun unschlüssig beides ausgelassen, und Cod. 1, der aus derselben Quelle schöpfte, hat das ursprüngliche Wort hergestellt, aber von der Glosse die Mehrzahl ἀμφίβληστρα gemacht und als wieder eingeschoben vor βάλλοντας versetzt. Tischendorf selbst folgt hier der morgenländischen Lesart. So auch Matth. 24, 20 wird die Auslassung von ἐν vor σαββάτῳ in B u. a. dadurch verdächtig, daß D L σαββάτου corrigirt hatte. Hahn hat in seiner neuen Ausgabe des tittmann'schen Textes (Leipz. 1840) ἐν wieder hergestellt. Einen weitern Grund für den Werth der letztgenannten Zeugenklasse können wir aus einer richtigen Bemerkung des Herrn Tischendorf entlehnen. Er leitet S. IL. den Ursprung der Varianten nicht sowohl von einzelnen Recensenten, als von den verschiedenen Ländern, in welchen sich das neue Testament verbreitete, ab; folglich müssen die asiatischen und byzantinischen, wenn auch jüngeren Handschriften so gut in Anschlag gebracht werden, als die alexandrinischen und lateinischen, oder noch mehr, insofern in jenen Ländern der apostolischen Wirksamkeit die ersten Abschriften mit den Urschriften verglichen werden konnten. Sie verdienen daher keineswegs als ein gemeiner Haufe (caterva) behandelt, und von Tischendorf ignorirt zu werden; sondern der Charakter der abendländischen und morgenländischen unverkennbar auseinander gehenden Zeugen ist unbefangen nach ihrem innern Gehalte zu würdigen, um ein Urtheil zu fällen, auf welcher Seite allein oder öfter die Wahrheit liege. Darauf suchte ich in meiner Lucubratio aufmerksam zu ma-

chen, und Tischendorf führt sie, wo sie mit seinen Ansichten zusammenzustimmen scheint, mit Beifall an, geht aber, wo er sie hätte widerlegen müssen, um sich behaupten zu können, stillschweigend an ihr vorüber. Es war mir aber nicht darum zu thun, Lob zu ernten, sondern die vernachlässigte und zum Theil auf schiefe Bahn gerathene neutestamentliche Kritik zu fördern. Dagegen wandte sich Tischendorf gegen die von Scholz zu Gunsten des morgenländischen Zeugenstammes vorgebrachten Beweise. Ich bin nicht gesonnen, für letztern in die Schranken zu treten, aber ich erlaube mir, Hrn. Tischendorf zweierlei entgegenzuhalten.

Erstlich sah sich Tischendorf (und sogar Lachmann) hin und wieder genöthigt, die Spur von B D L in den Evangelien zu verlassen und sich zu dem verachteten morgenländischen Stamme zu wenden. Das 9. Kap. des Evang. Joh. diene uns zum Beispiele. V. 4. wagt Tischendorf nicht aus B D L ἡμᾶς δεῖ zu schreiben, sondern er gibt mit der morgenländischen Klasse ἐμὲ δεῖ. V. 11. nimmt er von BL nicht den Artikel ὁ vor ἄνθρωπος auf. V. 18. erwähnt Tischendorf nicht einmal die Umstellung ἦν τυφλὸς in BL. V. 20. verläßt Tischendorf die Handschrift B, welche ἀπεκρίθησαν οὖν liest, und folgt L, welche sowohl οὖν als αὐτοῖς ausläßt; aber nicht immer ist die gänzliche Auslassung vorzuziehen, wie Tischendorf oft meint; sondern jene hat nicht selten ihren Grund darin, daß eine Correctur in einem verwandten Exemplare, wie hier in B, über die Linie geschrieben worden und dann das Wort über und das auf der Linie ausgelassen wurde. V. 28. läßt Tischendorf mit der morgenländischen Klasse die Verbindungspartikel nach ἐλοιδόρησαν weg, da er sieht, daß die abendländische mit sich selbst uneins ist; D L hat nämlich οἱ δὲ und B καί. V. 35. hat Tischendorf αὐτῷ beibehalten, obgleich B D wegen der Häufung der Pronomina es ausgelassen ha-

ben. Ebenso wenig billigt Tischendorf die verwegene Aenderung von B D in demselben Verse: υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου statt υἱὸν τοῦ θεοῦ. Auch Matth. 17, 20. treffen wir B auf einer absichtlichen Correctur, wo sie mit Origenes die ἀπιστίαν der Jünger in eine ὀλιγοπιστίαν verwandelt, was Tischendorf gleicher Weise verschmäht hat.

Woher kommen doch den sogenannten jüngern Handschriften diese Perlen, wenn jene nicht eine eigene selbständige Autorität besitzen? Mit welchem Rechte will man diese Autorität in denjenigen Fällen, wo die Interpolation der abendländischen Zeugen weniger handgreiflich ist, hintansetzen und verschmähen?

Zweitens sind, um beide Klassen von Zeugen gegen einander abzuwägen, ganze Stücke fortlaufend, abgesehen von dem tischendorf'schen Texte, mit kritischem Scharfblicke zu vergleichen, mit Hintansetzung der Varianten, über die sich aus innern Gründen nicht entscheiden läßt. Ich will mich diesem Geschäfte unterziehen, und was Tischendorf versäumt hat, hier nachholen, um seine Vorliebe für die alexandrinischen und lateinischen Zeugen zu beurtheilen. Zu diesem Behufe wähle ich ein beliebiges Kap. aus den Evangelien, zwei aus der Apostelgeschichte und eins von Paulus, und gebe der Kürze wegen der alexandrinischen und lateinischen Familie zusammen die Bezeichnung occ. und der morgenländischen Klasse das Zeichen or.

Matth. 26, 7. hat occ. (ohne B) aus Joh. 12, 3. πολυτίμου, Lachmann gleichfalls, aber Tischendorf nicht. V. 9. hat occ. τὸ μύρον, wahrscheinlich aus Rücksicht auf Mark. 14, 5., ausgelassen, und in letzterer Stelle aus Matth. eingeschoben; denn bei Mark. hat in occ. τὸ μύρον keine feste Stelle, woraus erhellet, daß es als Interlinear eingeschoben wurde. V. 17. ist die Auslassung von αὐτῷ nach λέγοντες in occ. verdächtig, weil ood. 1, der hier oft mit dieser Klasse spricht, eine Umstellung hat,

welche, in dem kritischen Apparate fehlend, ich aus eigener Ansicht entnommen habe: οἱ μαθ. λέγοντες τῷ Ἰησοῦ. Die andern scheinen die ursprüngliche Stellung hergestellt, aber das Pron. αὐτῷ ausgelassen zu haben. V. 22. ist αὐτῷ in alex. und or. wahrscheinlich aus Mark. 14, 19 eingeschoben worden; daher ist das unter der Linie stehende εἷς vor ἕκαστος in or. ausgefallen, und in alex. das Wort αὐτῶν nach ἕκαστος. Am besten lesen D und die übrigen lat.: λέγειν εἷς ἕκαστος αὐτῶν. C hat die Parallelstelle Mark. hinwieder aus Matth. verderbt und εἷς ἕκαστος dort corrigirt. Lachmann und Tischendorf folgen dagegen der alex. V. 26. hat occ. τὸν weggelassen, irre geleitet durch Mark. 14, 22. und Luk. 22, 19. Deswegen ist occ. auch verdächtig, daselbst εὐλογήσας aus Mark. genommen zu haben, eher als or. εὐχαριστήσας aus Luk. Dieselbe occ. hat der Zierlichkeit zu Lieb: καὶ δοὺς τοῖς μαθ. εἶπεν. V. 27. lassen einige Handschriften derselben Klasse καὶ vor εὐχαρ. aus (auch Lachmann), nach Mark. — V. 39. fehlt μου in einigen alex. Zeugen (auch bei Tischendorf), nach Luk. 22, 42. V. 43. hat occ. aus Mark. 14, 40: εὗρεν αὐτοὺς πάλιν oder πάλ. αὐτ. εὑρ. V. 42. scheint or. aus V. 39. ἀπ' ἐμοῦ aufgenommen zu haben. Dagegen ist der Zusatz τὸ ποτήριον in D und or. richtiger, welcher in alex. darum ausgefallen seyn mag, weil D nach V. 39. die Umstellung versucht hat: τὸ ποτήριον τοῦτο. V. 44. hat or. mit B ἐκ τρίτου, was eine Glosse zu πάλιν zu seyn scheint. V. 52. ist die Lesart der occ. ἀπολοῦνται eine Glosse von ἀποθανοῦνται. Ein ähnliches Glossem, ἀπολέσωσι, kommt auch V. 59. statt θανατώσ. in einigen Zeugen wieder vor. V. 53. hat die alex. λεγεώνων ἀγγέλων, weil L ἢ ausgelassen hatte; daher corrigirten K und S. Gall. λεγεώνων ἀγγέλους, was Tischendorf gegen seine sonstige Gewohnheit mit Widerspruch der occ. und or. aufgenommen hat. Denn K und S. Gall. bilden keine eigene

Klasse, sondern haben einen von alex. abgeleiteten Text. V. 55. liest Tischendorf nach alex. richtig καθ' ἡμ. ἐν τῷ ἱερ. ἐκαθεζ. διδάσκων. Der Einschiebsel πρὸς ὑμᾶς in lat. und or. aus Mark. 14, 49. erklärt alle Verschiedenheiten: bald nämlich wurde jener Einschiebsel in A nach ἐκαθ. gesetzt, bald vor ἐν τ. ἱερ. ἐκαθ. (ohne διδάσκ.) in cod. 1, von welcher Schreibart ich mich durch eigene Ansicht überzeugt habe, bald vor ἐκαθ. ἐν τ. ἱερ. διδ. (wie Lachmann mit D), bald vor ἐκαθ. διδ. ἐν τ. ἱερ. (fälschlich übergeht Tischendorf diese Stellung und hält jene für die des text. recept. des Knapp und des Scholz). V. 59. läßt occ. καὶ οἱ πρεσβύτεροι aus, nach Mark. 14, 55. V. 60. läßt alex. das zweite Mal οὐχ εὗρον und ψευδομάρτυρες aus, was zu billigen ist. Nur sollte aus or. und Syr. hier. καὶ vor πολλῶν aufgenommen werden, was bei alex. fehlt, wodurch die Entstehung der verschiedenen Lesarten am besten erklärt wird. V. 63. läßt alex. ἀποκριθεὶς weg (auch Tischendorf), aus Sucht nach Eleganz. V. 70. läßt occ. αὐτῶν weg, was zu loben ist. V. 71. stieß sich occ. an dem doppelten αὐτόν, daher corrigirte lat. ἐξελθόντος δὲ αὐτοῦ (was Tischendorf hat), alex. mit weniger Willkür ließ αὐτὸν nach δὲ aus, cod. 1. ließ das Pronomen nach εἶδεν aus.

Hiernach bietet or. allein acht Mal das Richtige, occ. allein nur zwei Mal, alex. allein zwei Mal (aber auch zwei Mal das Schlechtere), die lat. allein zwei Mal.

Apostelgeschichte 1, 8. hat μου in occ. mehr Wahrscheinlichkeit für sich als μοι in or., da in einer ähnlichen Stelle, Röm. 1, 9., D eher eine Neigung zeigt, aus μάρτυς μου den Dativ μοι zu machen. V. 10. ist ἐσθήσεσι λευκαῖς in occ. eher eine Correctur als umgekehrt der Singular, weil von zwei Männern die Rede ist. V. 13. mag die Ordnung in occ., Ἰωάννης καὶ Ἰάκωβος, vorzuziehen seyn. V. 15. hat alex. μαθητῶν eher in ἀδελφῶν corrigirt, als umgekehrt die or., weil von 120

also nicht von den eigentlich sogenannten μαθηταὶ die Rede ist. V. 25. hat die or. κλῆρον wohl aus V. 17. entlehnt, und ist dagegen τόπον in occ. vorzuziehen. V. 26. ist αὐτοῖς in occ. eher eine Correctur aus αὐτῶν, als umgekehrt.

Apostelgeschichte 2, 1. ὁμοθυμαδὸν erklärt Hesychius durch ὁμοῦ. Die letztere Lesart der alex. ist daher aus der ersteren wahrscheinlich entstanden. Aus demselben Grunde, weil die Glosse in der gemeinschaftlichen Urschrift der lat. und alex. über der Linie stand, hat D in der Ungewißheit beides ausgelassen. V. 3. hat umgekehrt D die Glosse und das Richtige neben einander: καὶ ἐκάθ. τε, B καὶ ἐκαθ., und or. das Richtige ἐκάθισέν τε, das auch Tischendorf beibehalten hat. V. 7. hat alex. πάντες aus V. 12. aufgenommen, Tischendorf dießmal nicht. V. 12. ruht der Verdacht gleichfalls auf occ., daß sie, den Optativ τί ἂν θέλοι irrig für eine indirecte Frage haltend, in τί θέλει verändert habe, obgleich gute griechische Schriftsteller den Optat. mit ἂν in der directen Frage gleichfalls gebrauchen. Außerdem wirft die Umstellung τί τοῦτο θέλει in A auf die occ. überhaupt den Verdacht, diese Stelle willkürlich behandelt zu haben. V. 17. hat B aus Joel 3, 1. μετὰ ταῦτα statt ἐν ταῖς ἐσχάταις ἡμέραις corrigirt, was Tischendorf nicht aufgenommen hat. V. 30. läßt D τὸ aus, die alex. nun springt von κατὰ zu καθίσαι über und läßt τὸ κατὰ σάρκα ἀναστήσειν τὸν Χριστὸν καὶ aus. V. 31. ist die Auslassung der occ. ἡ ψυχὴ αὐτοῦ, als aus dogmatischen Gründen geschehen, verdächtig, weil die Seele Christi dem Vater befohlen worden ist. V. 36. fehlt αὐτὸν in D, daher ist die verwandte alex. verdächtig, daß sie es an einer falschen Stelle nach κύριον eingeschoben habe, die or. hat es hinter Χριστ. V. 41. hat D πιστεύσαντες anstatt ἀσμένως ἀποδεξάμενοι corrigirt, die alex. hat ἀποδεξ. wiederhergestellt, aber ἀσμένως ausgelassen, welche

Auslassung gleichfalls verdächtig ist. V. 42. hat die occ. καὶ vor τῇ κλάσει wegen Häufung des Bindeworts weggelassen. V. 43. ist ἐγίνετο in occ. im Anfange aus demselben Worte am Ende entstanden. Am Ende des Verses hat die alex. einen müßigen Zusatz (Tischendorf nicht). V. 47. scheint in der occ. Urschrift ἐπὶ τὸ αὐτὸ weggelassen worden zu seyn, weil mit Kap. 3. eine neue Lection anfing; D hat jene Worte wieder, aber umstellt, ἐπὶ τὸ αὐτὸ ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ; die alex. hat das auf der Linie stehende τῇ ἐκκλησίᾳ ausgelassen.

Wenn diese Bemerkungen richtig sind, so hat or. in den zwei ersten Kap. der Apostelgesch. dreizehn Mal das Bessere als occ., und außerdem hat die alex. noch allein drei Interpolationen. Die occ. dagegen hat drei Mal das Richtigere als die or. In der Apostelgesch. ist der occ. Text besonders interpolirt.

Röm. 1, 8. hat die occ. περὶ aus 1 Kor. 1, 4. statt ὑπὲρ aufgenommen. V. 13. ist οὐκ οἴμαι δὲ aus lat. vorzuziehen, da die gewöhnliche Lesart der Stelle Kap. 11, 25. ihre Entstehung verdankt. V. 16. läßt B πρῶτον aus, wahrscheinlich absichtlich, um den Juden nicht einen Vorzug vor den Heiden in der Berufung zum Christenthum einzuräumen, obgleich auch die gewöhnliche Lesart, wenn sonst B nicht der Willkür verdächtig wäre, aus Kap. 2, 10. entstanden seyn könnte. V. 19. scheint die Umstellung in der occ. ὁ θεὸς γὰρ aus Kap. 14, 3. corrigirt zu seyn. V. 27. hat C τε gar nicht, und daher ist die ganze occ. verdächtig, welche δὲ statt τε hat, indem ein Glossem über der Linie das gänzliche Auslassen nach sich zu ziehen pflegte. V. 29. fehlt in lat. πονηρίᾳ, im alex. fehlt πορνείᾳ, die or. hat beides neben einander, πορν. πονηρ., cod. 31. hat auch beides, aber umstellt, πονηρ. πορν. In diesem Falle haftet immer Verdacht auf einem der beiden Wörter; πονηρίᾳ scheint durch Schreibfehler aus πορνείᾳ entstanden zu seyn, da dieses

Wort, weniger entbehrt werden kann als *πονηρίᾳ* nach *κακίᾳ*. Auch hier hat die alex., welcher Tischendorf gefolgt ist, die von der lat. abgeleitete Lesart. Auch die Stelle, die *κακίᾳ* in der or. nach *πλεονεξίᾳ* einnimmt, ist verdächtig; es mochte wegen des über der Linie geschriebenen *πορνείᾳ* oder wegen des Gleichlauts mit *ἀδικίᾳ* ausgefallen und wieder eingeschaltet worden seyn. Richtiger hat die lat. *ἀδικίᾳ, κακίᾳ, πορνείᾳ*. V. 31. hat die or. *ἀσπόνδους* aus 2 Tim. 3, 3. eingeschoben. V. 32. erklärt sich die Lesart in B abermals aus D E G als eine abgeleitete Correctur; denn letztere schieben willkürlich vor *ὅτι* ein *οὐκ ἐνόησαν* oder *οὐκ ἔγνωσαν* ein; davon macht nun B *ποιοῦντες* und *συνευδοκοῦντες* abhängig, wie sie statt *ποιοῦσιν* und *συνευδοκοῦσιν* corrigirt.

Demgemäß liest die or. vier Mal besser als die occ., letztere nur ein Mal besser als die or. Die lat. allein hat zwei Mal das Richtige, B hat sechs Mal das Falsche und nur ein Mal das Wahre mit der occ.

Aus dieser Zusammenstellung ergibt sich die Anforderung an den Kritiker, von den alexandrinischen und lateinischen Zeugen, zumal wenn sie allein stehen, einen vorsichtigen Gebrauch zu machen und ihnen nur dann zu folgen, wenn innere Gründe für sie sprechen. Als Hug in seinem Programm im Jahre 1810 die vatikanische Handschrift in das vierte Jahrhundert setzte, dachte er wohl nicht, daß dieses der Anfang der Interpolation des neuen Testamentes werden, und daß nach Jahrzehenten Gelehrte von diesem vermeintlichen Alter sich blenden lassen würden. Unter diesen Umständen ist es wohl der Mühe werth seine Meinung von Neuem zu prüfen. Sie wird uns als eine so zweifelhafte erscheinen, daß man in keinem Falle dadurch zu einem wegwerfenden Urtheile gegen andere Urkunden berechtigt ist. Die Form der Buchstaben der Handschr. B., wovon Hug zu Anfang seines Programms eine Probe gegeben hat, ist dieselbe wie die der basler, welche in der

Kritik E bezeichnet ist; letztere hat keine späteren Formen als nur kurze Läppchen in dem Buchstaben Δ, welcher in B mehr alterthümlich Δ gehalten ist; dagegen hat jener das K unten eckig, wie A und der cod. Colbertinus vor dem 6. Jahrhundert. Hug. Einl. I. S. 282. setzt E in das 8. Jahrh.; wir dürfen diese Handschrift auch in das 7. hinaufrücken, da nach der Bemerkung des Montfaucon in der Palaeogr. Gr. die Buchstaben ϵCO im achten und 9. Jahrhundert nicht mehr wie in E rund, sondern zusammengedrückt zu seyn pflegten. Was hat nun B vor E im Alter voraus? B hat selten eine Interpunction an der Höhe der Endbuchstaben; doch hat Hug de cod. Vatic. antiq. p. 9. 2 Kor. 3, 15. auch von erster Hand unbezweifelt ein solches Punkt entdeckt. Aber auch die stichometrische Handschrift D (Cantabrig.) hat keine Interpunction, als am Ende eines Kapitels einen Doppelpunkt. In den alten Büchern war in dieser Beziehung keine Uebereinstimmung; man setzte bald Unterscheidungszeichen und Accente, bald nicht (Villois. Proleg. ad Homer. p. IX seq.). Schon zu Aristoteles Zeit wurden die Bücher interpungirt (Rhetor. 3, 5. Poet. 25.). Nach Birch, der die Handschrift B genau verglichen hat, sind die Accente und Spiritus in derselben von erster Hand, Hug aber (S. 10.) will durch Gläser entdeckt haben, daß sie von der zweiten Hand herrühren, welche auch die Züge der Buchstaben mit Dinte erfrischt hat. Wer will aber in solchen Dingen eine bestimmte Behauptung aufstellen? In den wenigen erblaßten Stellen, welche nicht mit späterer Dinte überzogen worden sind, vermißt zwar Hug die Apices, allein sie mochten da entweder gerade erloschen seyn, oder man war in alten Urkunden überhaupt in den Apices nachlässig, wie ich z. B. von der Handschrift 109 (etwa vom 11. Jahrhundert) in meiner Lucubratio S. 32. nachgewiesen habe. Beide also, sowohl Birch als Hug, mögen Recht haben, daß die erste und

die zweite Hand in diesen kleinen Zeichen in B thätig gewesen wären. Aber gesetzt auch, sie hätten ursprünglich gefehlt, so haben A L D und noch die St. galler Handschrift, die man in das 9. Jahrhundert setzt, keine Accente, und Montfaucon, ein Kenner in diesen Dingen, bemerkt in der Palaeogr. Gr. p. 185., man habe ungefähr bis in das 7. Jahrhundert ohne Accente und Spiritus geschrieben. Gerade in dieser Periode konnte also füglich B geschrieben worden seyn, wenigstens so gut als in einer frühern. Ob der Brief an die Römer in B von der ersten Hand bloß πρὸς Ῥωμαίους zur Unterschrift hatte, und ob der Zusatz ἐγράφη ἀπὸ Κορίνθου von einer zweiten Hand geschrieben sey, wie Hug S. 18 behauptet, muß bei der Beschaffenheit der Handschrift dahin gestellt bleiben und entscheidet wieder nichts für ein höheres Alter. Besonders aber die Kapiteleintheilung ist es, weßwegen Hug die Handschrift vor die Zeit des Euthalius setzen möchte; denn es befinden sich darin weder die ammonianischeusebianischen Abschnitte in den Evangelien, noch die von Euthalius verbreiteten in der Apostelgeschichte und in den Briefen. Allein diese Folgerung beruht auf zwei unerwiesenen Voraussetzungen. Einmal die Kapiteleintheilung des Eusebius und Euthalius müßte so allgemein gewesen seyn, daß sie eine jede andere sogleich verdrängt hätte. Die Herrschaft jener Männer aber war so wenig ausschließend, und man hielt jenes Beiwerk für so außerwesentlich, daß z. B. die basler Evangelienhandschrift E, wie Hug, Einl. I. S. 282. selbst anerkennt, ursprünglich gar keine Kapiteleintheilung hatte, die erst von einer viel späteren Hand nachgeholt worden ist. Wenn nun eine Handschrift ohne Spur solcher Abschnitte nach Hug im achten Jahrhundert geschrieben worden ist, konnte nicht auch B im siebenten Jahrhundert einer andern Spur nach einer etwa in einer andern Diöcese eingeführten Eintheilung folgen? Und mit welchem Rechte setzt derselbe Einleit. I. S. 260,

die Handschrift A, als in der die Neuerungen des Euthalius noch nicht bemerklich seyen, mit solcher Bestimmtheit vor die zweite Hälfte des 5. Jahrhunderts? Ohnehin schrumpfen jene Neuerungen beim Lichte betrachtet sehr zusammen. Die Kapiteleintheilung der Briefe war bekanntlich schon vor Euthalius vorhanden, auch hatte ein Kirchenvater eine Inhaltsanzeige von jedem Kapitel gefertigt, und Euthalius hat diesen Inhalt nur seiner Ausgabe beigesetzt. Unsere gewöhnlichen Handschriften der Briefe haben nicht einmal durchgängig seine Kapiteleintheilung, sondern merken nur die Zahl der Stichen an, aber ohne Gleichförmigkeit. Ich habe z. B. aus den marcianischen Handschriften bemerkt, daß die mit der Ziffer 106 und 108 bezeichneten für den Brief an die Galater 392, die Handschrift 109 dagegen nur 293 στίχοι aufführen. Auch die beliebte Eintheilung der Handschriften in vorstichometrische und stichometrische ist eine sehr zweifelhafte. Denn die Erfindung, die man dem Euthalius zuschreibt, das neue Testament stichometrisch zu schreiben, war allzu possierlich, als daß man mit Recht annehmen könnte, ein Jeder, der nicht diese Schreibart befolgte, müsse voreuthalianisch gewesen seyn. Die Handschrift A namentlich scheint die Stichometrie wie K durch Punkte angedeutet zu haben und ist schon aus diesem Grunde sehr wahrscheinlich nachstichometrisch. — Könnte man aber auch das voreuthalische Alter der in B befindlichen Kapiteleintheilung nachweisen, so folgte hieraus nicht einmal etwas für das Alter der Handschrift selbst. Die zweite Voraussetzung nämlich, worauf jener Schluß beruht, als müßte das Zeitalter der Handschrift und ihrer Kapiteleintheilung eines und dasselbe seyn, wird durch die Handschrift selbst offenbar widerlegt. Sie hat in den paulinischen Briefen fortlaufende Kapitel, den an die Galater schließt sie mit dem 59., und hebt den an die Hebräer mit dem 60. an, ob sie gleich dem letzten, wir

A C u. a., die Stelle nach 2 Thessal. anweist. Somit unterscheidet sie selbst ihr eigenes Alter von dem der Kapiteleintheilung, daß sie keineswegs gleichzeitig seyen, wie Hug vorauszusetzen beliebte. Im Gegentheile können füglich zwischen der aufgenommenen Kapiteleintheilung und dem Abschreiber, der sich dieselbe aneignete, Jahrhunderte in der Mitte liegen. — Ferner hat B im Anfange des Briefes an die Epheser die Worte ἐν Ἐφέσῳ nur am Rande, und nach dem Zeugnisse des Basilius haben diese Worte in alten Büchern gefehlt. Aus diesem Umstande schließt nun Hug Einl. I. S. 256., sehr gewagt: „unser Buch mußte also in den Zeiten des Basilius schon ein altes Buch gewesen seyn", und er setzt es daher um ein Merkliches vor Basilius. Allein aus jenem Zeugnisse, welches nur eine alte Lesart beurkundet, läßt sich in der That noch nicht auf ein altes Buch schließen. Wir hätten nach dieser Schlußfolge unzählige uralte Bücher, wenn etwa eine junge Handschrift irgend eine alte Lesart mit Tertullian oder Irenäus gemein hat. Außerdem wenn wir annehmen wollen, die Worte ἐν Ἐφέσῳ zeugten von jüngerer Zeit, so hat ja B beide Lesarten beisammen, indem Hug selbst zugesteht, die Worte am Rande seyen von der ersten Hand geschrieben. Somit läßt sich auch hieraus kein Schluß auf das Alter der Handschrift ziehen.

Diese Bemerkungen mögen genügen, um zu zeigen, wie viel Unhaltbares über das Alter unserer Handschriften vorgebracht und ohne weitere Prüfung ein halbes oder auch ein ganzes Jahrhundert Andern nachgesagt wird. Bei der neuesten Anwendung aber, die von diesen Hypothesen auf den Text des neuen Testamentes gemacht werden will, scheint es nöthig, vor dem zu viel bestimmen wollen und der zu genauen Begrenzung des unbekannten Zeitalters der Handschriften zu warnen, um desto mehr Feld für die Würdigung des innern Textcharakters der-

selben zu gewinnen. Nach dem Gesagten ist es wohl möglich, daß B gleichzeitig mit E oder funfzig Jahre vorher geschrieben ist; E aber hat einen byzantinischen Text, ja ist sehr wahrscheinlich in Konstantinopel selbst geschrieben, also ist sogar von der äußern Seite her dieser Text so gut alterthümlich als der von B und verdient vor der Hand ebenso viel Beachtung als dieser. Der Text von B setzt öfter, wie gesagt, den von D voraus, letztern glaubt man im 7. Jahrhundert geschrieben und Alles zusammengenommen, setze ich auch B nicht früher, ob ich gleich auf solche Muthmaßungen in Absicht auf den kritischen Gebrauch keinen großen Werth lege.

Die Reihenfolge der neutestamentlichen Schriftsteller betreffend, so mißbillige ich es, daß eine neue Ausgabe, welche sich ad fidem antiquorum testium ankündigt, die in diesen befindliche Folge der katholischen Briefe nach der Apostelgeschichte und die Folge des Briefes an die Hebräer nach dem an die Thessal., wie sie in den alexandrinischen, sonst zur Ungebühr vorgezogenen Büchern steht, nicht angenommen, sondern sich nach der bei uns herkömmlichen gerichtet hat.

Fragen wir, ob die Ausgabe von Tischendorf die neutestamentliche Kritik wirklich gefördert habe, so ist zu bemerken, daß Tischendorf zur Zeit noch keine alte Handschrift benutzt, dagegen die Abweichungen des sogenannten textus receptus, so wie der Ausgaben von Knapp, Scholz und Lachmann von seinem eigenen Texte angemerkt hat. Schon Griesbach hat die Abweichungen seiner Ausgabe von dem textus receptus bemerklich gemacht, Scholz weicht wenig von letzterm ab, Lachmann folgt mehr den alexandrinischen Zeugen, als daß er eine selbständige Recension darstellte, und Tischendorf geht verhältnißmäßig selten von ihm ab; Knapp bewegt sich meist zwischen dem textus receptus und Griesbach. Die Recension von Griesbach hätte gewiß eher als die Ausgabe von Knapp mit

dem neuen Texte verglichen zu werden verdient; statt dessen gibt Tischendorf nur in der Vorrede S. LXIV ff. die Abweichungen Griesbach's von Knapp. Abgesehen von der Zweckmäßigkeit des Plans, sind hinsichtlich der Genauigkeit wenige Ausstellungen zu machen. Joh. 9, 11. vergaß Tischendorf zu bemerken, daß der textus receptus und Scholz nach ἐκεῖνος die Worte καὶ εἶπεν haben, was auch in der Nachlese Vorr. S. LVI f. fehlt. Eben so ist Apost. 1, 22. die Umstellung im textus receptus γενέσθαι σὺν ἡμῖν nicht angemerkt. Apostelgeschichte 9, 16. führt Tischendorf die Handschriften 96 und 109 neben einander auf, wogegen zu erinnern ist, daß dieses eine und dieselbe Handschrift ist, da ich ihr in ihren Varianten nicht, wie Griesbach, in der Apostelgeschichte eine andere Ziffer als in den paulinischen Briefen geben, sondern den einmal ertheilten Namen beibehalten wollte. Matth. 26, 53. führt Tischendorf die St. galler Handschrift fälschlich für die Lesart πλείους δώδεκα an; allein sie hat πλείους ἢ δώδεκα λεγεώνων ἀγγέλους. Als eine Inconsequenz erscheint es, wenn Matth. 21, 42. καὶ ἔστιν, in demselben Satze Mark. 12, 11. καὶ ἔστιν geschrieben wird. Gal. 6, 15. sollte die Accentuation statt περιτομή τι ἔστιν wohl richtiger περιτομή τί ἐστιν stehen. Mark. 1, 16. hätten Lachmann und Tischendorf consequent τ. ἀδ. Σίμωνος drucken lassen sollen, nicht τοῦ Σίμ. Scholz führt L fälschlich für die letztere Lesart an; sie läßt mit B den Artikel weg (vrgl. Griesbach. Symb. crit. T. I. p. 60.). Röm. 5, 14. soll es statt Ambr. wohl Ambrosiaster heißen.

Die Interpunction ist zu größerer Einfachheit als bei Knapp u. A. gebracht worden. Allein hier genügt es nicht, Kommata zu streichen, sondern eine Radicalcur thäte noth, daß man zu den antiquissimis codd. wirklich zurückgehe. Wo findet sich aber in diesen ein einziges Komma, oder ein Frag- oder gar ein Ausrufungszeichen? Die Kommata sind erst 1000 Jahre alt; das

Zeichen unseres griechischen Kolons ist zwar alt, aber es hatte ehemals die Kraft des Punktes. Die Handschrift L, die man in das neunte Jahrhundert setzt, hat Kommata und für größere Abtheilungen Kreuze. In ältern Urkunden aber kommt die Form des Komma nur als Interpunction der Wörter, nicht der Sätze, vor, als ὑποδιαστολή, um bei dem Zusammenhange der Wörter Mißdeutungen und falschen Abtheilungen vorzubeugen, als *ΕCTIN, ΑΞΙΟC* oder *ΕCTIN,ΟΥC* (Villois. Proleg. ad Hom. p. I.). Warum gehen wir nicht zu der Lehre der alten griechischen Grammatiker von der Interpunction, zu Dionysius und Nikanor, zurück, wenn wir so viel Werth auf diplomatische Ausgaben legen? Stellen wir ihre Vorschriften bei Villoison. Anecdota, II. p. 138 seqq. zusammen, so hatten die Griechen dreierlei Punkte an verschiedenen Stellen der Endbuchstaben, entweder oben (wie das moderne griechische Kolon), dieß war das *eigentliche* Punkt (*στιγμή*), oder in der Mitte (*μέση*), dieß vertrat die Stelle unseres Komma (wie auch die Handschrift L das Komma in die Mitte der Endbuchstaben setzt), oder unten (*ὑποστιγμή*, nach Art unseres modernen Punktes gesetzt), dieß ist eine sinnreiche Bezeichnung, die wir gar nicht mehr haben, und wofür wir unser Komma zu setzen pflegen, nämlich um die Satzgefüge bemerklich zu machen, wenn der Sinn schwebt und das Fehlende sucht (wie auch die hebräische Sprache solche verbindende Interpunctionen hat), also z. B. vor dem Nachsatze, zwischen dem Participium, welches für sich etwas regiert, und dem verbum finitum, worauf es sich bezieht, zwischen *ὄφρα* und *τόφρα*. — Die Lehre von der griechischen Interpunction ist somit nach Form und Bedeutung sehr einfach und richtig. Das Punkt unten zeigt Satzverbindung an, das Punkt oben Satztrennung, und das in der Mitte beides zugleich, also eine geringe Trennung und eine schwache Verbindung. Es wäre der Mühe

werth, diese Regeln in einer neuen Ausgabe einmal in Anwendung zu bringen und die Leser daran zu gewöhnen; nur dann könnten wir uns rühmen, alte Schriftsteller nach alterthümlicher Art herausgegeben zu haben. Unsere jetzigen griechischen Ausgaben, mit den alten Urkunden und Regeln verglichen, sehen fast aus wie eine hebräische Bibel mit Komma und dergleichen versehen. Die Unterscheidungszeichen lassen sich bei einer Sprache nicht wie etwa die Formen der Buchstaben verändern, sondern gehören mit zu ihrem Genius. Man sollte die antiquissimos codd. am wenigsten in solchen Dingen überhören, in welchen die Neuerung in den jüngern Hdsch. außer Zweifel liegt. Einer verhältnißmäßig spätern Zeit gehört der Gebrauch an, in dem Trennungspunkt wieder einen Unterschied zu machen zwischen dem gewöhnlichen am Ende eines Satzes (στιγμὴ ἀτελής) und zwischen dem Punkte nach einem Absatze (στιγμὴ τελεία). Letztere finden wir in den Handschriften bald mit einem Kreuz +, bald mit zwei Punkten : bezeichnet.

Die Bildung des Aoristus 2. mit α, εἶπα, ἤλθαμεν u. s. w., kommt bei der Hinneigung des Hrn. Tischendorf zu der alexandrinischen Familie in seiner Ausgabe viel häufiger vor, als die Vorsicht Winer's in seiner neutestamentlichen Grammatik anrieth. Die LXX. haben zwar diese Formation gewöhnlich; dessen ungeachtet muß man hierin gegen die alexandrinischen Handschriften des neuen Testamentes mißtrauisch seyn, weil Hug diese Formen als eine Eigenthümlichkeit der dasigen Abschreiber nachgewiesen hat. Hier also sollte man vornehmlich die Bestätigung in alten byzantinischen Handschriften suchen und abwarten. Man hat den lateinischen und alexandrinischen Dokumenten bereits große Aufmerksamkeit gewidmet; nun bleibt die gleiche Pflicht für die morgenländischen übrig. Diese wurden früher mit dem elzevirischen Texte verglichen und darum wenig Abweichungen angemerkt; dennoch darf man

bei dem Zustande der Collationen aus dem Stillschweigen nicht gerade auf Uebereinstimmung schließen. Um den morgenländischen Text gegen den abendländischen interpolirten gebührend in Schutz zu nehmen, so verdienen die ältesten byzantinischen Handschriften, also vor allen die basler E, wortgetreu verglichen zu werden. Was es mit der Redensart für eine Bewandniß habe, wenn Griesbach z. B. von der Handschrift 1 sagt: accurate a Wetstenio collatus, habe ich in meiner Lucubratio S. 237. bewiesen und nicht weniger als 42 bisher noch nicht oder falsch ausgezogene, zum Theil ganz eigenthümliche Varianten in dem einzigen 14. Kapitel des Markus aus dieser, durch die Güte des Hrn. Professor Gerlach in Basel mir mitgetheilten Handschrift aufgeführt. Und doch hat der Evangelientext dieser Handschrift eine eigene Abart der so beliebten alexandrinischen Familie und bezeugt seinerseits die Irrgänge und Willkür derselben.

Die neutestamentliche Wortkritik hat ihre excentrischen Bahnen durchlaufen: der Vulgärtext hat die morgenländischen Urkunden überschätzt, Griesbach zählt sie noch für $\frac{1}{3}$, die lateinischen und alexandrinischen für $\frac{2}{3}$, Lachmann und Tischendorf bringen die ersten kaum mehr in Anschlag und die übrigen Ausgaben bewegen sich mehr oder weniger grundsatzlos in der Mitte. Es dürfte nun an der Zeit seyn, einzulenken und, die Einseitigkeiten beider Systeme vermeidend, die morgenländischen und abendländischen Zeugen als zwei selbständige Klassen gelten zu lassen, durch kritischen Tact nach innern Gründen den Ausschlag zwischen beiden zu geben und so eine neue Textesrecension auf der Bahn, die schon Bengel rühmlich betreten hat, zu veranstalten. So der Herr will, gedenkt der Unterzeichnete mit Benutzung der basler Handschriften sich dieser Arbeit zu unterziehen.

W. F. Rinck.

2.

Die Philosophie des Christenthums, oder Metaphysik der heiligen Schrift, als Lehre von den göttlichen Ideen und ihrer Entwicklung in Natur, Geist und Geschichte. Erster Band: die Lehre von der Idee; in Verbindung mit einer Entwicklungsgeschichte der Ideenlehre und der Lehre vom göttlichen Logos; von Dr. Franz Anton Staudenmaier, Prof. der Theologie an der Universität Freiburg im Breisgau. Gießen 1840. XXX. u. 923 S.

Herr Staudenmaier hat sich seit einer Reihe von Jahren theils durch umfassendere Schriften, unter denen hauptsächlich die Encyklopädie der theologischen Wissenschaften; Geist der göttlichen Offenbarung, oder Wissenschaft der Geschichtsprincipien des Christenthums; Joh. Scotus Erigena und die Wissenschaft seiner Zeit; der Pragmatismus der Geistesgaben genannt zu werden verdienen, theils durch zahlreiche Abhandlungen eine rühmliche Stelle in der Zahl derjenigen Theologen erworben, die das Gebiet ihrer Wissenschaft nicht durch alle möglichen Cautelen gegen den philosophischen Geist des Jahrhunderts abzusperren suchen, sondern im Gegentheil ernstlich bemüht sind, die endliche Lösung des Gegensatzes zwischen Theologie und Philosophie wenigstens vorzubereiten und anzubahnen. Solche Bemühungen, wenn sie irgend Erfolg haben sollen, setzen eine vertraute Bekanntschaft mit der Geschichte der Philosophie voraus, und zwar nicht allein in der Weise, daß ein reicher Schatz historischer Kenntnisse das Ergebniß

der philosophischen Studien bildet, sondern vornehmlich mit dem weit erheblicheren Resultate eines sichern und klaren Verständnisses der Jetztzeit und ihrer Wissenschaft, so wie einer freien Perspective in die Zukunft und ihre Entwickelungsphasen. Die lebhafte Theilnahme an dem Fortgange der schelling'schen Philosophie, die große Hochachtung vor der genialen Persönlichkeit ihres Meisters, die Herr Staudenmaier bei jeder Gelegenheit offen ausspricht, beurkunden an sich schon eine innige Beziehung zu der neuen Philosophie und ihren Gegensätzen; gerechtfertigt und erhöht aber wird diese günstige Meinung, wenn man in den Schriften unseres Verfassers durchgängig einen richtigen Blick in den Geist der einzelnen Systeme wahrnimmt, womit sich das entschiedene Streben paart, neben der speculativen Vermittlung von Glauben und Wissen und trotz der immanenten Beziehung Gottes zur Welt die transcendente Bedeutung der absoluten Idee und ihrer Dreipersönlichkeit festzuhalten. Unverkennbar blieb auch in dieser Beziehung Schelling nicht ohne Einfluß auf seinen talentvollen Schüler, wenn man zu der Annahme berechtigt ist, daß Schelling seinen frühern Standpunkt wesentlich geändert, und wie z. B. Ringseis in seinem Systeme der Medicin (I. B. Regensburg 1841.) S. 142. behauptet, in seinen Vorlesungen erwiesen hat, daß die Schöpfung überhaupt und die individuelle Freiheit insbesondere nicht ohne einen dreipersönlichen Gott im kirchlichen Sinne des Worts möglich sey. Bei diesen Voraussetzungen wird man es leicht erklärlich finden, daß Staudenmaier gegen das hegel'sche System und seine Consequenzen eifrigst zu Felde zieht, eine Aufgabe, die er in einer ausführlichen Kritik der hegel'schen Religionsphilosophie, mitgetheilt in den Jahrbüchern für Theologie und christliche Philosophie (I. B.), mit der ganzen Schärfe seiner dialektischen Waffen zu lösen suchte. Hier schon und dann

insbesondere in einer Abhandlung über den unpersönlichen Gott des Pantheismus war es ihm nicht sowohl um Bekämpfung bestimmter philosophischer Ansichten zu thun, sondern seine Polemik galt überhaupt dem Pantheismus in allen seinen Formen und Verzweigungen. Bei alle dem war Herr Staudenmaier weit entfernt, einen Jeden anrüchig und ketzerisch zu finden, der mit seinen Ansichten nicht schlechthin harmonirte; er neigte noch entschieden auf die Seite jener neuen philosophischen Schule, deren Vertreter, wie C. H. Weiße, J. H. Fichte, P. Fischer, die Freiheit des philosophischen Denkens und die Möglichkeit einer adäquaten Erkenntniß und begrifflichen Fassung Gottes und der göttlichen Ideen mit der Voraussetzung einer transcendenten Dreipersönlichkeit des absoluten Wesens verbinden wollen. Noch kam in dieser Schule, wenn man überhaupt von einer solchen reden kann, keine allgemeine Verständigung darüber zu Stande, in welchem bestimmten Verhältnisse der Logos zu Gott und zur Welt stehe; die bisherigen Versuche, wie wir sie in den Schriften von Weiße und Fischer über die Idee Gottes finden, gehen im Allgemeinen von der Möglichkeit einer immanenten Beziehung Gottes zur Welt aus, die sie durch den Logos vermittelt seyn lassen; allein die Frage, wie sich die Idee der Schöpfung im Logos zu seiner absoluten Natur als einer besonderen Person in der göttlichen Dreipersönlichkeit verhalte, wurde entweder ganz mit Stillschweigen übergangen, oder wenigstens nicht befriedigend gelöst. Dieß scheint besonders auch Sengler zu fühlen, der es sich ernstlich angelegen seyn läßt, dem offenbaren Mangel durch eine präcisere Fassung der Logos- und Schöpfungsidee abzuhelfen, unstreitig mit wesentlicher Bezugnahme auf das System des Mannes, der sich die Bekämpfung des Pantheismus zur Lebensaufgabe gemacht zu haben scheint.

Bekanntlich hält der Weltpriester Dr. Anton Günther in seinen zahlreichen Schriften nur dann einen wahren Fortschritt des philosophischen Denkens für möglich, wenn ein geschichtlicher Rückschritt gemacht und die Entwicklung, mit völliger Uebergehung der seitherigen Systeme, bei Cartesius von Neuem wieder aufgenommen werde. Nur wenn man den Gegensatz zwischen Geist und Natur eben so streng festhalte, wie diese Grundsäule der neuen Philosophie, sey die Möglichkeit jeder pantheistischen Begriffsverwirrung von vornherein abgeschnitten; denn so allein könne der göttliche Weltgedanke, d. h. der Gedanke und Begriff Gottes von der Welt, in seinem Grundverhältnisse begriffen werden, als der Gedanke vom Relativen, Bedingten, Abhängigen, der, wenn ihn Gott durch unmittelbare Schöpfung realisire, als der Gedanke des Relativen, Bedingten, Abhängigen realisirt werde. Deßhalb höre aber der Gedanke nicht auf, *ein göttlicher* zu seyn; aber der Inhalt des Gedankens sey nicht das Göttliche, Absolute, sondern die Welt, das Relative, das zu Gott, als dem Absoluten, nur Beziehung hat, und zwar die Beziehung, nach welcher Gott wie Grund, so auch das Ziel der Welt ist. Diesem Principe gemäß wird sofort jeder, selbst der entfernteste Schein, wonach in Gott irgend eine Nothwendigkeit gesetzt wird, den Weltgedanken zu realisiren, als pantheistisch aus dem Bereiche der christlichen Speculation verwiesen, und man muß gestehen, daß Günther in dieser Beziehung eine Consequenz an den Tag legt, die wenigstens einen festen Willen und eine unwandelbare Ueberzeugung beurkundet. Mit ihm nun steht Staudenmaier nun bald zehn Jahre in freundschaftlichem Verkehre, und diese Bekanntschaft ist nicht ohne wesentliche Rückwirkung auf die Gestaltung seiner philosophischen Ansichten geblieben; Grund genug, daß er seine Philosophie des

Christenthums dem hochverehrten Freunde widmete, nicht bloß um der Stimme des eigenen Herzens zu genügen, sondern auch, um „im Namen der guten und heiligen Sache Günthern offen den Dank für seine wissenschaftlich so bedeutenden Leistungen auszusprechen." Während Staudenmaier noch in seinem Scotus Erigena eine unverkennbare Hinneigung zu den Principien des schelling'schen Systemes, in seiner ursprünglichen Form, an den Tag legte, hat er sich in diesem seinem neuesten Werke von diesem Standpunkte völlig losgesagt und macht sofort bei seinen kritischen Beurtheilungen von den günther'schen Principien den ausgedehntesten Gebrauch. Dem Kampfe mit dem vielköpfigen Ungeheuer im Schoose der christlichen Kirche, dem Pantheismus, hat auch er Schild und Waffen geweiht, und sich zu diesem Behufe die gewaltige Aufgabe gestellt, in einer Metaphysik der heiligen Schrift die biblische Lehre von den göttlichen Ideen und ihrer Entwicklung in der Natur, im Geiste und in der Geschichte darzustellen. Was vorerst die Methode der Behandlung betrifft, so hat der Verfasser sich von der ganz richtigen Einsicht leiten lassen, daß er nur auf historischem Wege eine befriedigende Lösung seiner Aufgabe erreichen kann; weßhalb der erste Band, der die Lehre von der Idee zum Gegenstande hat, von einer Darstellung der Idee aus der heil. Schrift ausgeht (9—82.) und eine beurtheilende Zusammenstellung der falschen Ideenlehre der Philosophie von Plato bis Hegel anreiht (82—299.). Das Grundgebrechen, das allen den in dieses Kapitel einschlagenden Ideenlehren mehr oder weniger anhaftet, ist nach des Verfassers Ansicht eben der leidige Pantheismus. Je allgemeiner und unbestimmter der Sinn und die Bedeutung ist, die man noch immer mit diesem vielfach gebrauchten und beinahe eben so oft mißbrauchten Worte verbindet; je gehässiger die Beschuldigungen sind, die man zugleich mit diesem fatalen Namen aus-

spricht, desto mehr thut es noth, daß man sich auf dem Standpunkte der Wissenschaft über die Bedeutung und den Begriff des Pantheismus verständigt. Herr Staudenmaier ist die Antwort auf die Frage: was er unter Pantheismus verstehe, nicht schuldig geblieben. Nach ihm sind die Grundbestimmungen dieser Speculation schon in dem Ausgangspunkte derselben enthalten, indem die Idee des absoluten Seyns als im Wesen der Vernunft gegeben betrachtet wird. Die eigentliche Form und das höchste Wesen der Vernunft soll aber eben die Offenbarung des absoluten Seyns, und dieses Erkennen, als das tiefste, zugleich das eigentliche Leben der Vernunft seyn. Damit steht in unmittelbarer Verbindung die Annahme, der höchste Gegenstand des Vernunftwissens sey zugleich der Einheitspunkt ihres Wesens, so daß das Erkennen und das absolute Seyn, welches erkannt wird, zusammenfallen, und es die Vernunftidee selbst ist, die Beides, absolutes Seyn und Erkennen, zumal in sich begreift und als Eins setzt, so daß die Vernunft selbst nur die Form der Selbsterkenntniß des absoluten Seyns ist (S. 121.). Die Formen des Endlichen sind die nothwendigen Offenbarungsformen des Göttlichen, und aus dem göttlichen Wesen selbst fließend, das sich nach einem innern Drange offenbaren muß, weil dieß Offenbaren sein Leben ist.

Mit dieser Begriffsbestimmung kann man im Allgemeinen vollkommen einverstanden seyn, vorausgesetzt, daß man darunter nichts mehr und nichts weniger zu verstehen hat, als daß der Pantheismus das Endliche mit dem Unendlichen verwechselnd, die Idee des Absoluten im Weltprocesse aufgehen, und nur im subjectiven Denken, oder im Gedanken des endlichen Geistes zum Bewußtseyn kommen und persönlich werden läßt, so daß, wie Michelet in seiner Philosophie des subjectiven Geistes sich ausdrückt, Gott, gleich dem Individuum, die Reihe seiner

Thaten oder, mit Fichte's Worten, eine Ordnung von Begebenheiten ist. Hält sich nun aber der Verfasser in seiner Beurtheilung der verschiedenen Ideen- und Logoslehren streng an diese von ihm selbst vorgezeichnete Linie? In Beziehung auf die Ideenlehre muß man dieß unbedingt zugeben. Der Gedanke der Erkennbarkeit Gottes steht bei ihm als eine unzweifelhafte Thatsache fest, insofern der erkennende Geist das Bewußtseyn von Gott an dem Selbst- und Weltbewußtseyn vollzieht. Der Umfang des Selbstbewußtseyns und der dasselbe bedingenden geistigen Kräfte ist der Umfang und das natürliche Maß der subjectiven Weisheit. Jenes Maß aber läßt nicht zu, und diese Kräfte gestatten weder eine adäquate Erkenntniß der absoluten Weisheit, noch eine volle Erfassung des Weltbegriffs. Grund dieses Nichtvermögens ist die Relativität des endlichen Geistes, und nur jenes Selbstbewußtseyn ist ein wahres und als solches ein weises, welches das Grundverhältniß, aus welchem jene Relativität stammt, kennt und wissenschaftlich vollzieht. So findet die subjective Weisheit in sich die absolute Weisheit; aber sie findet sie im Unterschiede von sich, als etwas Anderes, als die absolute nämlich, die ewig der relativen entgegengesetzt bleibt und nie mit ihr in Eins zusammenfällt. Die Idee des Geistes, als eine vollzogene gedacht, ist die wahre, wirkliche Weisheit des Geistes, welche Vollziehung aber nicht bloß eine theoretische, sondern vorzugsweise eine praktische ist. Ganz dasselbe Verhältniß findet statt bei der Stellung, welche die geschöpfliche Weisheit Gottes als Weltbegriff zur absoluten einnimmt. Hier macht sich der Satz geltend, daß der subjective Geist aus dem Spiegel der ebenbildlichen Weisheit, welche in der Schöpfung als Weltidee zugleich die Seele der Schöpfung ist, die absolute Weisheit erkenne. Vor dem Verstande des Menschen offenbart sich der göttliche Ver-

stand, der und wie er mit absoluter Weisheit die Welt geschaffen und geordnet hat (77 ff.). Die Philosophie, die das allein wahre Verhältniß nicht kennt, hat hier vorzüglich zwei Abwege vor sich, die sie gehen kann und wirklich gegangen ist. Entweder bringt sie die Idee durch falsche Trennung außer jene Verbindung, in welcher sie zu Gott wirklich steht, oder sie identificirt die Idee, die geschöpfliche Weisheit also, sey diese der subjective Geist, oder der Weltbegriff, mit der Gottheit, erhebt sie hiemit zu Gott, wodurch die Lehre eine pantheistische wird, wie sie umgekehrt dort eine dualistische und respect. deistische genannt wird (82.). In ihren Hauptzügen will der Verfasser diese beiden Systeme schon in der griechischen Philosophie vorgezeichnet finden. Während nämlich Plato die dualistische Ansicht zuerst in das philosophische Bewußtseyn eingeführt haben soll, werden die Eleaten als Repräsentanten des idealistischen Pantheismus genannt, da sie der ionischen Philosophie gegenüber, die eine einheitslose Vielheit mit immerwährender Veränderlichkeit statuirt hatte, an der Einheit des Begriffs oder an der logischen Einheit festhielt. Gegen eine solche Scheidung, sofern ihre Möglichkeit mit dem Begriffe der Sache selbst gegeben ist, haben wir nichts einzuwenden, um so mehr jedoch gegen die Behauptung, das platonische System trage schlechthin einen dualistischen Charakter. Es ist in neuerer Zeit dieser Punkt vielfach erörtert worden, und die Entscheidung der Frage fiel meist in eben dem Verhältnisse günstig oder ungünstig für Plato aus, in welchem man auf die Auctorität des Aristoteles größern oder geringeren Werth legte. Schon der Umstand, daß Plato im Timäus (28. 29. 30.) keine Schöpfung aus Nichts lehrte, sondern die Sache so darstellte, als hätte Gott das Sichtbare als ewige Materie bereits vorgefunden, die er nur ordnete, schien zu der Annahme zu be-

rechtigen, Plato habe sich gleich von vornherein in einen Dualismus verwickelt, von dem er sich auch in seiner Ideenlehre nicht habe frei machen können. Es sollen nämlich die Ideen nicht Gedanken Gottes von den Dingen seyn, sondern sich außer ihm befinden und eine eigene, für sich bestehende Idealwelt bilden, so daß Gott, wenn er sie der Materie einbilden wollte, sich derselben erst bemächtigen mußte. Die Vorstellungen kann man allerdings im Timäus finden, und schon Aristoteles hat es (Metaph. 12, 6.) an der Philosophie Plato's als einen Mangel gerügt, daß er nicht bloß den Ideen eine selbständige Existenz außer Gott zuschreibe, sondern den Gegensatz zwischen der Idee und der Wirklichkeit so sehr spanne und erweitere, daß das Wirkliche wie wahrhaft von der Idee durchdrungen und belebt werde, indem diese ein schlechthin Transcendentes bleibe und mit dem Wirklichen nur ein vorübergehendes Verhältniß der Theilnahme und des Abbildes eingehe. In ähnlichem Sinne behauptete Justinus Martyr, Plato habe drei Principien aufgestellt: die Materie, Gott und die Ideen, und auch Thomas von Aquin (Summ. Th. Part. I. Quaest. XV. Art. 1.) deutete den sonst von ihm so hochgeschätzten Plato auf diese Weise. Einer genauern Prüfung würdigte die vom Aristoteles gegen seinen Lehrer erhobene Beschuldigung Michelet (Examen critique de l'ouvrage d'Aristote intitulé Metaphysique, ouvrage couronné par l'Académie de sciences morales et politiques de l'institut royal de France), der, ohne dem Aristoteles in Allem Recht zu geben, die Richtigkeit seines Urtheiles im Allgemeinen anerkennen zu müssen glaubt. Dagegen fehlt es auch dem Plato nicht an gewichtigen Vertheidigern. Unter den Neuplatonikern war es vorzüglich Damascius, der in seinen Bemerkungen zum Parmenides zu erweisen suchte, Aristoteles habe entweder aus Unwissenheit, oder aus Bosheit seine

Stimme gegen Plato erhoben, welcher Behauptung auch Plotin, Proklus und Jamblich beipflichten. Später suchte Duns Scotus jene Stelle aus dem Timäus so zu erklären, daß dadurch der falsche Dualismus und Deismus hinwegfiel. Besonders war es die neue Philosophie, die nicht bloß der platonischen Philosophie eine welthistorische Existenz zuerkannte (Hegel, Vorles. üb. d. Gesch. d. Phil. II, 170.), sondern vorzüglich auch sich derselben gegen die erhobenen Beschuldigungen lebhaft annahm. Hegel (a. a. O. S. 250.) behauptet geradezu, mit der Bestimmung des νοῦς als des die Welt nur ordnenden göttlichen Geistes sey es dem Plato nicht Ernst gewesen. Motivirt wird diese Ansicht durch den von Böckh in der scharfsinnigen Abhandlung: über die Bildung der Weltseele im Timäus (s. Studien von Daub und Creuzer, B. III. Jahrg. 1807) aufgestellten Satz, die Stelle im Timäus (28.), die offenbar die anstößigste ist, sey ein Mythus. Schelling dagegen (Philosoph. und Relig., S. 31.) will sich lieber zu der Annahme verstehen, der Timäus enthalte eigentlich nicht die tiefere Lehre Plato's, sondern sey nur ein roher Versuch, der zur Absicht gehabt habe, eine Vermählung des platonischen Intellectualismus mit den wahren kosmogonischen Begriffen, welche vor ihm geherrscht haben, zu stiften. Diese für Plato günstigen Stimmen, zu denen vorzüglich auch die Dissertation von Ph. Fischer: de Hellenicae philosophiae principiis atque decursu a Thalete usque ad Platonem gerechnet werden muß, haben einen sichern Anhaltspunkt neben andern Stellen namentlich an einem Abschnitte de Republ. X, 596—598., woraus hervorgeht, Plato habe sich die Ideen als allgemeine Begriffe von Gott geschaffen gedacht. Wenn schon unter solchen Verhältnissen jede der streitenden Parteien in ihrem Rechte ist und der Entscheidungsgrund zuletzt lediglich in dem Gewichte und der Bedeutung liegt, die

man den einzelnen Stellen zuerkennt, so neigt sich die Wagschaale entschieden auf die Seite der Vertheidiger Plato's, wenn man die Resultate der neuesten Schrift über Plato: platonische Studien von E. Zeller, näher in Betracht zieht. In diesem scharfsinnigen Buche ist neben anderem nicht minder Wichtigem endlich einmal die Frage über den Inhalt und Zweck des Parmenides auf eine befriedigende Weise gelöst, und dadurch auch für das Verständniß der platonischen Ideenlehre unendlich viel gewonnen. Zeller hat nämlich nachgewiesen, daß dieser Dialog recht eigentlich den Begriff der Idee zum Gegenstande habe, und zwar eben so sehr in ihrer immanenten Beziehung zu Gott, als zur Welt. Nach den darauf bezüglichen Auseinandersetzungen ist dieses Ergebniß außer allem Zweifel, weßhalb auch eine in den halle'schen Jahrbüchern enthaltene Beurtheilung dieser Schrift dieselbe gewissermaßen als den Schlußstein aller bisherigen dahin einschlagenden Untersuchungen betrachtet und alle Zweifel über Plato's wahre Ansicht von den Ideen für gelöst hält. Bei allem Lobe, das Referent der tüchtigen Arbeit Zeller's weder versagen kann, noch will, und worin er sich durch Michelet's Kritik nicht im mindesten irre machen ließ, ist ihm doch der Timäus, dessen Echtheit bei ihm als unleugbare Thatsache feststeht, ein zu gewichtiges Zeugniß, als daß er geradezu die in demselben enthaltenen Vorstellungen als nichtplatonisch von der Hand weisen möchte. Eben so wenig kann er sich zu einer gewaltsamen Deutung derselben verstehen; allein warum will man nicht lieber zugeben, Plato habe, sey es in verschiedenen Perioden seiner Entwicklung, sey es aus Veranlassung bestimmter Gegenstände, über welche sich seine philosophische Betrachtung verbreitete, ohne gerade seinen Standpunkt gänzlich zu verändern, seine Ideenlehre modificirt und sich von dem in Frage stehenden Objecte mehr oder weniger bestimmen

lassen? Je entschiedener er sich von dem durchaus praktischen Standpunkte des Sokrates zu einer theoretischen Betrachtungsweise erhob, desto leichter konnte es geschehen, daß er, die ideale Bedeutung des göttlichen Gedankens überschätzend, die Welt der Wirklichkeit der Intellectualwelt gegenüber zu wenig zu ihrem Rechte kommen ließ und den Unterschied beider so sehr erweiterte und endlich sogar bis zu einem Gegensatze steigerte, bei welchem die sich widersprechenden Momente nun in ihrer ewigen Geschiedenheit begriffen werden konnten. So viel aber scheint jedenfalls gewiß zu seyn, daß er die Idee nur in ihrer unmittelbaren Beziehung zum göttlichen Verstande als real faßte und zu dualistischen Vorstellungen nur insofern sich hinneigte, als er, durchdrungen von der absoluten Bedeutung der Idee, dem Wirklichen und darum Endlichen nur einen relativen und beschränkten Werth zuerkennen konnte. Der ewig sich selbst gleiche und vollkommene Gott, auf die ewig vollkommen seyenden, wahren Ideen schauend, schuf die Sinnenwelt zu einem vergänglichen, veränderlichen Abbilde der ewigen Ideenwelt, zu einem vernunftbegabten, lebendigen Wesen, indem er dem Körper Seele und der Seele Vernunft verlieh.

Aus diesen Gründen hält es Ref. für unstatthaft, wenn Herr Staudenmaier im platonischen Systeme den Keim und die Wurzel aller dualistischen Vorstellungen in den auf christlichem Boden erwachsenen Ideenlehren suchen zu müssen glaubt. Auch hat er mit dieser Behauptung für seinen Zweck so wenig gewonnen, daß gar nicht abzusehen ist, auf welche Weise denn Plato mit seiner falschen Ideenlehre in der christlichen Welt gewirkt habe. Denn während der idealistische Pantheismus der Eleaten von Giordano Bruno und Spinoza fortgeführt und erweitert, in Fichte, Schelling und Hegel in seinem Grunde gefaßt, nach allen Seiten entwickelt und

systematisch gegliedert wurde, ist Kant der Einzige, der in seiner dualistisch-deistischen Ideenlehre an Plato erinnern soll. Ganz abgesehen davon, daß Kant gar nicht in einer unmittelbaren Beziehung zu Plato steht, da ja von einer eigentlichen Ideenlehre im Sinne Plato's bei ihm gar nicht die Rede seyn kann, wird die Sache äußerst mißlich, wenn man erwägt, in welche schiefe Stellung bei dieser Voraussetzung Kant zu seinen Nachfolgern kommt. Seine und ihre Principien wären demgemäß durchaus verschieden und in ihrer Beziehung zu einander gar nicht zu begreifen, und doch ist es außer allem Zweifel, daß der pantheistische Idealismus unserer Tage in Kant wurzelt und von ihm seinen Ausgang genommen hat. Herr Staudenmaier scheint dieß gleichfalls zu fühlen; sagt er doch (S. 123.) ausdrücklich, die dem Pantheismus eigenthümliche Ideenlehre finde sich nicht allein im Systeme Spinoza's, sondern, wie sowohl innere Gründe, als vielfache Erfahrungen lehren, auch in den Grundbestimmungen des Idealismus, dessen Ursprung mit Recht bei Kant gesucht werde. Wie soll man diesen Widerspruch lösen? Wie den Satz erklären, der kantische Dualismus erinnere nicht wenig an den platonischen; denn wenn Plato die Ideen nicht im göttlichen Verstande, sondern außerhalb desselben existiren lasse, so finden wir zwar bei Kant diese Bestimmung nicht, allein dennoch sey bei ihm eine unnatürliche Stellung zwischen Gott und den Ideen zu treffen, weil Gott das Leben nach den praktischen Ideen wohl zu richten, keineswegs aber in der Art zu bestimmen habe, daß der göttliche Wille Gesetz für die praktische Vernunft und ihre wesentliche Idee werden könne (S. 141.)? Ist Kant's kategorischer Imperativ nicht die Form des göttlichen Willens für die praktische Vernunft und ist dieses Gesetz dem göttlichen Geiste nicht immanent? Oder was hat man unter der Behauptung zu verstehen, der

Rationalismus habe manche Seite, nach welcher er, und insbesondere in den Folgerungen, an den Pantheismus, und vorzugsweise an den logischen anstreife, ja in Absicht auf gewisse Folgerungen selbst eins mit ihm werde? So vertrete bei Kant der kategorische Imperativ, diese bestimmte Weise der Vernunftnothwendigkeit, geradezu das logische Gesetz in all seiner Strenge, und der freie Wille habe die Aufgabe, ohne Rücksicht auf das Begehren jene Handlungen zu setzen, welche die Vernunft aus sich unbedingt fordere (138.).

Solche Widersprüche waren unvermeidlich bei dem Bemühen, den rationalistischen Dualismus auf Plato zurückzuführen; um so unbedingter dagegen ist die Art und Weise zu billigen, wie Herr Staudenmaier die pantheistischen Philosopheme unserer Zeit entwickelt hat. Es verräth diese Darstellung nicht nur eine vertraute Bekanntschaft mit den betreffenden Quellen, sondern auch einen historischen Tact, der die Punkte, auf die es hauptsächlich ankommt, hervorzuheben und in das gehörige Licht zu stellen versteht. Indessen könnte man immerhin fragen: wozu die ausführliche Entwicklung dieser Systeme in einem Buche, das die Ideenlehre ausschließlich zum Gegenstande hat? Doch wir wollen darüber mit dem Verfasser nicht rechten, sondern vielmehr auf die nach Herrn Staudenmaier's Urtheil allein wahre Ideenlehre übergehen, wie wir sie in den alttestamentlichen Apokryphen ausgeprägt finden. Man sollte meinen, der Gang der Untersuchung hätte es als zweckmäßig erscheinen lassen, mit diesem Abschnitt entweder erst nach Abfertigung der pantheistischen und dualistischen Ideenlehre, oder vielleicht noch besser da zu beginnen, wo die Keime derselben auf heidnischem Grunde und Boden nachgewiesen wurden, allein der Verfasser hat es vorgezogen, damit den Anfang zu machen. Und so finden wir S. 9—82. eine ausführliche Darstellung der Idee aus der heil.

Schrift. Im Grunde genommen, sind es übrigens nur die Sprüche, das Buch der Weisheit und der Siracide, auf deren Inhalt näher eingegangen wird. Von einer eigentlichen Ideenlehre im Sinne des Verf. kann nur bei ihnen die Rede seyn, da im alten Testamente nirgends die göttliche Weisheit in dieser bestimmten und concreten Gestalt auftritt. Allein gerade dieß ist es, was zu der gewissenhaftesten Prüfung der genannten Quellen auffordert, damit man ihren kanonischen Charakter nicht gleich von vornherein als unzweifelhaft voraussetzt. Je unvermittelter der Begriff der Weisheit in diesen Büchern des alten Testaments mit einem Male dasteht, desto sorgfältiger ist zu untersuchen, ob derselbe sich aus der anerkannt alttestamentlichen Vorstellungs- und Denkweise heraus entwickelt habe, oder vielleicht durch fremde Einflüsse entstanden sey. Die neuere Kritik durfte sich besonders auch auf diesem Gebiete ergiebige Resultate versprechen, und seitdem Bretschneider in dem dritten Excurse zu dem von ihm 1806 herausgegebenen Siraciden das Buch der Weisheit für ägyptischen Ursprungs erklärte und den Verfasser von pythagoräischer und platonischer Philosophie angesteckt seyn ließ, wurde von andern Kritikern dasselbe Urtheil auch auf den Siraciden ausgedehnt. So behauptet Gfrörer (Philo und die alexandrinische Theosophie, II, 215 f.), die in dem Buche der Weisheit so bestimmt ausgesprochene Unbegreiflichkeit Gottes sey ein Ausfluß alexandrinischer Religionsphilosophie, und auch der Siracide enthalte Bestandtheile dieser Theosophie. Die nämliche Ansicht sucht auch Dähne (Geschichtliche Darstellung der jüdisch-alexandrinischen Religionsphilosophie, II, 126—180.) zu erhärten; und wenn auch der Beweis um so schwerer zu führen seyn dürfte, da von der andern Seite mit vollkommenem Rechte eingewendet werden kann, die Alexandriner haben

vorzüglich aus dem jüdischen Bewußtseyn geschöpft, so ist es doch äußerst bedenklich, das Buch der Weisheit und den Siraciden von jeder Beziehung zu der ägyptischen Theosophie frei zu sprechen. Bei solchen Fragen hat sich die Wissenschaft überhaupt zu hüten, daß sie sich auf kein Extrem stellt. Hatten wir ja doch selbst in neuester Zeit zu bemerken Gelegenheit, wie man von der einen Seite das Christenthum nur als Ausfluß und Product der jüdischen Religionslehre betrachtet wissen wollte, während man andererseits Alles, was in den jüdischen Religionsbüchern nur von ferne an christliche Vorstellungen anzustreifen und zu erinnern schien, erst hinterher von den Talmudisten aus dem Christenthume recipirt werden ließ. Auf einem reciproken Verhältnisse zwischen den genannten Apokryphen und den Alexandrinern muß um so nachdrücklicher bestanden werden, weil die Idee der Weisheit in der bestimmten Ausprägung, in welcher wir ihr in den Sprüchen, im Buche der Weisheit und beim Siraciden begegnen, in keinem der kanonischen Bücher des alten Testaments sich findet. An einem vermittelnden Uebergange aber dürfte es um so weniger fehlen, da die Idee der göttlichen Weisheit in der immanentesten und nothwendigsten Beziehung zur Messiasidee steht, letztere somit zugleich mit der Weisheit, oder dem schöpferischen Logos, nach allen ihren Momenten erörtert und insbesondere in ihrer erlösenden Bedeutung, sofern diese durch den schöpferischen Logos wesentlich bedingt ist, aufgefaßt seyn müßte. Dieß ist nun aber in der That nicht der Fall. Denn so wenig auch jedes Verhältniß zwischen der göttlichen Weisheit und dem erwarteten Messias in den Apokryphen schlechthin ausgeschlossen ist, so wenig wird man sagen können, die apokryphische Idee der Weisheit bezeichne einen wesentlichen Fortschritt in der Entwicklung der jüdischen Messiasidee.

Was nun diese göttliche Weisheit selbst betrifft, so fehlt es auch hierüber nicht an verschiedenen Erklärungen. Bretschneider in seiner systematischen Darstellung der Dogmatik und Moral der apokryphischen Schriften des alten Testaments (I, 233—237.) und nach ihm Gfrörer (a. a. O.) erblicken in der Weisheit ein Mittelwesen — numen intermedium — zwischen Gott und der Welt, wozu die Personification, die in Absicht auf die Weisheit an mehreren Orten vorkommt, Veranlassung gab. In dieser Auffassung liegt eine Doppelbeziehung: entweder wird das Verhältniß der Weisheit zu Gott oder zur Welt hauptsächlich urgirt, und da die in der Welt real gewordene Weisheit im subjectiven Bewußtseyn in ihre Spitze ausläuft, theilt Bretschneider die Weisheit in eine objective und subjective, so zwar, daß er unter der objectiven die göttliche und unter der subjectiven die menschliche Weisheit versteht. Es läßt sich nicht leugnen, daß den apokryphischen Darstellungen im Allgemeinen diese Vorstellung zu Grunde liegt, allein die Vorstellung hat sich noch nicht im klaren Bewußtseyn begrifflich gefaßt, weßhalb man dem Urtheile Bretschneider's beipflichten muß, daß sich der Siracide den Unterschied der Weisheit, die in Gott ist, und derjenigen, die in der Erkenntniß jener göttlichen Weisheit besteht, nicht immer ganz klar gedacht und daher auch nicht beide genau getrennt habe. Herr Staudenmaier will dieß freilich nicht zugeben und findet an der bretschneider'schen Eintheilung hauptsächlich das zu tadeln, daß die in der Natur vorhandene geschöpfliche Weisheit der subjectiven Weisheit im Menschen gegenüber eben so gut eine objective sey, als die göttliche an und für sich, weßhalb er den Vorwurf der Unklarheit nicht auf den Siraciden, sondern auf dessen Ausleger schiebt (S. 33.) und es an Nitzsch (Syst. der christl. Lehre; dritte Aufl. S. 137. u. 138.) strenge rügt, daß er die im Buche der Weisheit geschilderte Sophia nicht nur als Mittelursache der Welt im Sinne der

alexandrinischen Philosophie nimmt, sondern überhaupt im ganzen Systeme dieses Buchs ein Schwanken zwischen Evolutions-Pantheismus und Dualismus erblickt (S. 65 67.). Dagegen betrachtet es der Verfasser als ausgemacht, „daß die göttliche Idee nach allen ihren logischen Momenten im Begriffe der Weisheit enthalten sey. Diese gehört zu den wesentlichen Eigenschaften Gottes und erscheint darum auch in Folge ihrer Absolutheit dem endlichen Geiste unbegreiflich. In dieser ihrer absoluten Form muß sie von der nicht absoluten Weisheit, die dem Geschöpfe zukommt, streng geschieden werden. Erstere, welche dem göttlichen Wesen immanent ist, ist ein Attribut, eine immanente Kraft Gottes, die mit seiner absoluten Intelligenz in Eins zusammenfällt, oder die absolute Intelligenz selbst, sofern diese Zwecke verfolgt, die, wie die Weisheit selbst, in der Schöpfung, Ordnung, Regierung und Leitung der Welt sichtbar werden" (S. 19.). „In Gott, als dem Absoluten, Ewigen und in der Absolutheit und Ewigkeit Persönlichen, existirte von Ewigkeit her die Welt als das Relative, Bedingte, Abhängige, als das zum absoluten Wesen und Leben Gottes nicht Gehörige. Dieser göttliche Gedanke von der Welt und von den Dingen, in welchem Gedanken zugleich der Grund, das Wesen und das Ziel der Welt und der Dinge enthalten und ausgedrückt ist, ist die den Dingen immanente oder geschöpfliche Weisheit. Um jede pantheistische Vorstellung in der Wurzel abzuschneiden, erklärt die Bibel die dem Endlichen immanente Weisheit für ein Geschöpf Gottes. Die göttliche Weisheit, welche die absolute ist, kann nicht gespalten werden, sondern sie ist überall die Eine, sich selbst gleiche. Die geschöpfliche Weisheit aber kann und muß insofern eine Unterscheidung zulassen, als sie anders in den unfreien, naturnothwendigen Wesen, und anders im freien Geiste erscheint. Ge-

schaffen wird die geschöpfliche Weisheit von der absoluten, und zwar in der Weise, daß die geschöpfliche Weisheit als der ausgesprochene göttliche Gedanke mit dem Gedanken auch das Wesen und die lebendige Kraft verbindet und selbst Leben wird. Im Menschen kommt sie zum Selbstbegriff und tritt an's Licht des klaren Tages selbstbewußt hervor. Damit verbindet sich beim Menschen der weitere Vorzug, daß ihm durch die Gabe der Freiheit vom Schöpfer die Macht gegeben worden ist, gleichsam der zweite Schöpfer seines Lebens nach der eingebornen göttlichen Idee zu werden. Der Siracide hat besonders den Gedanken Gottes von dem Endlichen wie in seiner Allgemeinheit, so auch in seiner Besonderheit aufgefaßt: in ersterer Beziehung als den göttlichen Weltbegriff, d. h. als den Gedanken Gottes von der Welt als einem organischen Ganzen; in letzterer als den göttlichen Gedanken von dem Besondern, Mannichfaltigen, Individuellen. Ist die göttliche Idee die Idee des erkennenden endlichen Geistes, also die Idee vom Menschen; so erscheint die geschöpfliche Weisheit als subjective Weisheit. Wird aber unter der geschöpflichen Weisheit der Weltbegriff mit seinen verschiedenen Beziehungen verstanden, so ist die geschöpfliche Weisheit die objective Weisheit, die der menschliche Geist mit seiner subjectiven zu ergründen strebt. Insofern aber der Mensch nicht nur diese, sondern auch die absolute Weisheit Gottes erkennen will, ist auch die absolute Weisheit Gottes für ihn eine objective. Auf diese Weise kommt der Geist des Menschen dialektisch durch sich selbst und durch die Weltidee wohl zur Erkenntniß der absoluten Weisheit, die sich im Endlichen und seiner Ordnung abspiegelt, aber dieß würde nicht geschehen können, würde sich nicht in jener Dialektik die absolute Weisheit Gottes, obschon mit dem Endlichen auf's Innigste verflochten, als ein Anderes herausstellen, als dasjenige nämlich, was

weder die subjective Weisheit des endlichen Geistes, noch die Naturweisheit, sondern was weit über diese hinaus eben die absolute Weisheit ist, welche die endliche setzt, ordnet, vermittelt und vollendet, wobei, wenn nicht mit Schärfe verfahren wird, die setzende Weisheit für die gesetzte oder sich selbst setzende, die ordnende für die geordnete oder die sich selbst ordnende, die vermittelnde für die vermittelte oder die sich selbst vermittelnde und die vollendende für die vollendete oder die sich selbst vollendende genommen werden kann. Die endliche, geschöpfliche Weisheit ist somit nur der Spiegel der absoluten, nicht diese selbst; und zwar spiegelt sich die absolute Weisheit in der endlichen als in einer ebenbildlichen. Was vom Erkenntnißprocesse, gilt auch vom Lebensprocesse; denn auch hier waltet jenes ewige Grundverhältniß der Setzung, Vermittlung und Vollendung."

Dieß sind die Grundbestimmungen, welche Herr Staudenmaier nicht nur selbst als die einzig wahren und speculativen für die Idee in Anspruch nimmt, sondern auch im Buche der Weisheit, in den Sprüchen, so wie im Siraciden nach allen ihren besondern Momenten ausgeprägt findet. Es kann für die theologische Wissenschaft nur förderlich und erwünscht seyn, daß der Weltbegriff als göttliche Idee eben so sehr in seinem immanenten Verhältnisse zu Gott, als in seiner Differenz und Geschiedenheit von der absoluten Idee gefaßt wird, allein dadurch ist das Verfahren noch keineswegs gerechtfertigt, auf exegetischem Wege alle diese Grundgedanken schon im Bereiche der jüdischen Religion nicht nur als geahnt und angedeutet, sondern als ganz bestimmt ausgesprochen ermitteln zu wollen. Offenbar mußte vorerst die Logosidee vollkommen begriffen und realisirt seyn, ehe das Bewußtseyn von dem Verhältnisse Gottes zur Welt sich gehörig entwickeln konnte, und so wenig auch gesagt seyn soll, der jüdischen Religion sey jedes Verhältniß Gottes zu sich selbst fremd, eben so wenig wird man sich andererseits damit

einverstanden erklären, daß die absolute und die geschöpfliche Idee, jede in ihrer concreten Bedeutung und besondern Berechtigung, auf dem Standpunkte der alttestamentlichen Offenbarung schon gehörig gewürdigt werden konnten. Darin liegt eben der Fortschritt des Christenthums und sein qualitativer Unterschied von dem Judenthume, daß in dem erschienenen Messias die absolute Idee Gottes eben so sehr in ein immanentes Verhältniß zu sich selbst trat, als sie freiwillig die Scheidewand zwischen Gott und Welt durchbrach und dadurch den Begriff einer organischen und wahrhaft lebendigen Schöpfung vollendete. Erst mit dem Christenthume konnte eine wahre Ideenlehre sich geltend machen. Aus diesem Grunde ist es auch ein offenbarer Mißgriff, daß der Verf. die Lehre von der göttlichen Idee im Allgemeinen von der Lehre vom göttlichen Logos insbesondere getrennt behandeln zu können meint. Muß er doch selbst zugeben, daß, wenn von der Beziehung die Rede sey, welche Theologen verschiedener Zeiten zwischen der Weisheit und dem ewigen Logos, so wie zwischen der Weisheit und dem heiligen Geiste festgesetzt haben, dieß weniger eine Beziehung, als vielmehr eine Identität des Wesens sey, die sich in der Behauptung ausspreche, die Weisheit sey entweder der Logos, oder der heilige Geist selbst (S. 341.). In diesem Sinne erklären sich Justinus Martyr, Athenagoras und Theophilus. Nach Athenagoras ist der Sohn Gottes der Logos des Vaters in der Idee und in der schöpferischen Wirksamkeit. Ueber den Sinn dieser Worte kann kein Zweifel obwalten: der Logos, als göttliche Person gedacht, ist ebenso sehr die absolute Idee oder die ewige Idee Gottes von der Welt, als die schöpferische Wirksamkeit Gottes oder die Verwirklichung des Weltgedankens. Den Worten den Sinn unterzuschieben: der Logos ist hervorgegangen, damit durch ihn eine Idee der Dinge und eine Weltschöpfung sey, ist mehr als gewagt, da von einem solchen causalen Verhältnisse bei

Athenagoras nirgends die Rede ist; und darum bleibt es aller Einsprache ungeachtet unleugbar, daß die Apologeten mit ihrer Logoslehre nicht nur in einer genauen Beziehung zu Philo stehen, der den Logos als die Metropolis der göttlichen Ideen betrachtet, sondern auch zu Clemens und Origenes, von denen der Erstere den Logos eine Idee, der Andere die Idee der Ideen nennt. Zwar findet Herr Staudenmaier mit diesen und verwandten Vorstellungen vom Logos schlechthin unvereinbar die eigenthümlich christliche Lehre, der Logos sey eine göttliche Person, die als solche das volle göttliche Wesen in sich habe, welches sie mit der Person des Vaters und der des Geistes theile: allein daraus folgt noch keineswegs, daß die göttliche Idee auch unabhängig von dem Logos gesetzt zu denken ist. Wenigstens konnte das christliche Bewußtseyn sich nicht gleich von vornherein zu einer solchen Höhe der speculativen Betrachtung emporschwingen, daß es ebensosehr die Idee, die absolute sowohl als die schöpferische, in ihrer Trennung vom Logos, als in ihrer nothwendigen Beziehung zu demselben aufzufassen im Stande war. Dieß aber scheint Herr Staudenmaier vorauszusetzen, wenn er zwar die Apologeten nicht von jeder pantheistischen Begriffsverwirrung freisprechen zu können meint, aber bereits bei Tertullian die richtige Auffassungsweise in der Weise vorgebildet findet, daß von ihm dreierlei unterschieden wird: zuerst der ewige Vater, der in sich den gleichewigen Logos hat, welcher der Zweite ist, als solcher aber ein doppeltes Verhältniß hat, ein Verhältniß zum Vater und ein Verhältniß zur Welt, somit ein ewiges und ein zeitliches. So lassen sich allerdings einige Stellen des so oft dunkeln und unbestimmten Tertullian erklären: allein eben so gut wird man mit Ballenstedt (Tertullian's Geistesfähigkeiten, Religionskenntnisse und Theologie, S. 78—80.) sagen können, nach Tertullian's Ansicht gehe der Zweite in Gott, welcher vor der Schöpfung

alle Ideale der erschaffenen Dinge enthielt und, verbunden mit der Vernunft, den Namen Weisheit führte, von Gott aus, oder werde gezeugt, da die in ihm verborgen liegenden Ideale zur Wirklichkeit gelangen sollten, so daß der Vater in dem Verstande wirkt, der Sohn aber, welcher in dem Verstande des Vaters ist, das zu Stande bringt, was er sieht. Von seinem Standpunkte aus und für seinen Zweck hat Herr Staudenmaier allerdings Recht, wenn er solche Folgerungen aus dem Systeme Tertullian's als unstatthaft zurückweist, da sie nach dem ausgedehnten Gebrauche, den der Verf. von dem Worte Pantheismus macht, unverkennbar zu den Irrthümern gehören, die er als pantheistisch bezeichnet und bekämpft. Denn nun erst erfahren wir, daß es eben so gefährlich ist und pantheistisch lautet, wenn man die Idee nicht durch eine scharfe Grenzlinie von dem Logos abscheidet, als wenn man den Begriff der absoluten Weisheit mit dem der geschöpflichen verwechselt oder vermischt. Der Logos ist nicht die Idee selbst, sondern die Idee ist realisirt durch den Logos. Er selbst ist, wie dieß in den Symbolen der Concilien bestimmt ausgesprochen seyn soll, als Gott nicht Geschöpf, sondern Schöpfer, Princip des Lebens, des geistigen und physischen; er wird nicht erhalten, sondern erhält selbst; nach seiner Wirksamkeit ist er in Allen, aber er geht in diesen nicht auf, sondern steht nach seiner Substanz und Persönlichkeit über Allen und leitet, so außer und in der Welt zugleich wirkend, die religiöse Entwicklung der Menschheit schon von Anfang an (S. 483.). Wohl mag dieß das Bewußtseyn der Kirche vom Logos gewesen seyn: aber ist damit auch das Verhältniß des Logos zur absoluten Idee sowohl, als zur geschöpflichen auf eine definitive Weise festgesetzt? Und läßt es sich denken, daß die darauf sich beziehenden Vorstellungen der Kirchenlehrer mit einem Male eben so durchgebildet und fix und fertig dastanden, wie dieß der Verf. von der Ideenlehre der Apo-

kryphen voraussetzt? Das speculative Begreifen der härtesten Gegensätze, wie die des Endlichen und Unendlichen sind, das In-Eins-Befassen beider in ihrer gegenseitigen Wechselbeziehung, ohne wesentliche Beeinträchtigung des einen oder des andern Moments, ist eine harte Arbeit des subjectiven Geistes, und der in dem Organismus der Kirche wirksame heilige Geist bethätigt seine lebendige Gegenwart eben dadurch, daß er diesen Zwiespalt versöhnt. Allein darum darf man nicht glauben, dieses Geschäft komme mit einem Schlage zum Abschlusse: die Entwicklungsperioden sind eben soviele neue Anlagerungen, durch welche die Kluft sich allmählich ausfüllt; jeder Fortschritt des Gedankens ein Baustein des christlichen Bewußtseyns, der sich diesem werdenden Friedensbogen anschließt. Der Grundpfeiler bleibt jetzt und immerdar Christus, allein die ewige That der Versöhnung aus seiner Natur und aus der Bedeutung seiner Persönlichkeit zu begreifen, ist die gewaltige und schwer zu lösende Aufgabe des *speculativen* Denkens. Unter diesem Gesichtspunkte behält auch der Pantheismus sein unveräußerliches und unbestreitbares Recht, wie dieß Billroth in den Vorlesungen über Religionsphilosophie so treffend nachgewiesen hat. Nur darf der Beurtheiler dieser religiösen Grundansicht an sein kritisches Geschäft nicht mit der vorgefaßten Meinung gehen, jede Form des Pantheismus sey schlechthin verwerflich. Schon der Name beweist, daß der Pantheismus mit jener materialistischen Weltanschauung nichts gemein hat, die im Endlichen den Geist, oder die Idee gar nicht anerkennt, sondern Alles aus materiellen Ursachen und Kräften erklärt. In der christlichen Welt verlor diese fälschlich sogenannte Form des Pantheismus, wie sie sich in der ionischen Philosophie ausprägte, alle und jede Bedeutung; denn das Christenthum ist die Philosophie des Geistes, bei dem das Naturmoment nur eine untergeordnete Rolle spielen konnte. Darum trugen auch alle Formen des christlichen Pantheismus vielmehr den Character des

Akosmismus, wobei alles Endliche nur eine abstracte Bedeutung hatte und nur durch das freilich eben so abstract gedachte Unendliche, das dem bunten Wechsel der endlichen Erscheinungen zu Grunde liegen sollte, Geltung und Werth erhielt. Immerhin! es ist dieß doch wenigstens ein Versuch, das Absolute mit dem Endlichen wirklich zu versöhnen, und die Geschichte der speculativen Theologie ist ein ernster und warnender Zeuge, daß eine pantheistische Denkweise in den meisten Fällen viel leichter zu einer wahrhaft philosophischen Auffassung der Gottes- und der Weltlehre hinüberleitete, als jener rationalistische Moralismus, der von Gott nur in Negationen zu sprechen weiß und von einem eigentlich immanenten Verhältnisse des Schöpfers zu der Schöpfung gar keine Vorstellung hat. Weit entfernt, daß Ref. Herrn Staudenmaier auch nur von ferne den Vorwurf machen sollte, er neige auf die Seite der letztgenannten Partei, wogegen schon der Titel des Werks spricht, der eine Philosophie des Christenthums, somit eine speculative Auffassung desselben ankündigt, kann er dennoch das Bedenken nicht zurückhalten, ob denn diese Aufgabe auch wirklich gelöst ist, und ob nicht vielmehr bei der von Herrn Staudenmaier gewählten Methode zwischen Gott und der realen Welt eine Scheidewand sich erhebt, die es zu keiner wahren Vermittlung des Gegensatzes kommen läßt. Wird die Idee als etwas durchaus Anderes gedacht, als der Logos, so kann Christus auch nicht der Versöhner, der Mittler zwischen Gott und Mensch seyn; seine Menschwerdung wäre kein Wunder, sondern ein Widerspruch. Immerhin mag man es gelten lassen, daß die Idee, von welcher die heilige Schrift überall ausgeht, die Idee des Lebens, und ihr System das System des Lebens ist; immerhin mag die christliche Metaphysik darauf angewiesen seyn, den Standpunkt des vom persönlichen Gott gestifteten Lebens einzunehmen, so daß Gott, der Lebendige, der Ewig-

lebende, die absolute Aseität, Autousie, auch der Urheber des Lebens, die absolute Causalität und das erhaltende Princip seyn muß; immerhin mag dieser Gott die Welt aus freier Liebe erschaffen haben und somit auch über der Nothwendigkeit unserer logischen Kategorien stehen, ohne Ziel, Gesetz und Norm des Seyns und Daseyns, indem er sich selbst das Gesetz ist und damit auch der freie Urheber jener metaphysischen Nothwendigkeit, die im Seyn und Denken als das Negative des Positiven begriffen werden soll; immerhin mag die gesetzmäßige Form oder die äußere und innere Nothwendigkeit des realen Seyns schon ursprünglich in der Idee des Seyns enthalten seyn, in der göttlichen Idee nämlich, welche der ewige, innere Lebensgedanke eines jeden Dinges in der Art ist, daß das innere Wesen des Dinges in der wahren Form desselben zur Erscheinung kommt, woraus hervorgeht, daß die Form keine willkürliche, sondern eine wesentliche und nothwendige ist, so viel ist dennoch gewiß, wenn man auch die Ideen nicht für Eins nimmt mit den Kategorien, d. h. mit den allgemeinen und nothwendigen Wahrheiten, welche als leere Formen und als das bloß Negative angesehen werden, sondern sie vielmehr begreift als die göttlichen Lebensgedanken, in welchen Inhalt und Form des Lebens gleich sehr und ungetrennt von einander enthalten sind (S. 312 ff.), daß auch bei dieser Voraussetzung die göttlichen Ideen nur begriffen werden in ihrer nothwendigen Beziehung zum Logos. Denn ist schon das Trinitätsverhältniß zu fassen als ein immanenter Lebensproceß des göttlichen Wesens, bei welchem die Begriffe der Freiheit und Nothwendigkeit aufgehoben sind in dem Begriffe des absoluten Seyns, so kann auch der Weltgedanke Gottes oder das System des endlichen, relativen, abhängigen Lebens eben so wenig verstanden werden ohne den Logos, als der Vater ohne den Sohn, eben weil der Vater den Welt-

gedanken nur im Sohne hat, für den es deßhalb auch in demselben Verhältnisse nichts Zufälliges ist, daß er die ewige Idee der Welt realisirt, in welchem er nicht auf zufällige Weise vom Vater gezeugt wurde. Oder was ist die Idee der Welt ohne den, in welchem sie gedacht und durch den sie verwirklicht wurde? Nur auf diesem Wege läßt sich die Transcendenz Gottes begreifen als eine immanente, ohne daß man pantheistischen Irrthümern ausgesetzt wäre, und deßhalb erhält auch, wie bereits bemerkt wurde, die Darstellung des Verf. etwas Gezwungenes, weil er die Idee vom Logos trennt. Auch abgesehen davon, daß die ganze Oekonomie des Buches wesentlich bei dieser Eintheilung leidet, indem ja in den philosophischen Systemen selbst beide in der nächsten Beziehung zu einander stehen und die disiecta membra philosophorum unmöglich anders als durch Wiederholungen zu einem organischen Ganzen sich zusammenschließen und dadurch verständlich werden, — die ganze Methode hätte bei gleichzeitiger Behandlung der Idee- und der Logoslehre eine andere werden müssen. Freilich hat der Verf. nicht ohne Grund diesen Weg eingeschlagen. Wird die Idee vom Logos schlechthin geschieden, so ist der Pantheismus schlechthin unmöglich und consequenter Weise muß jede Ansicht für pantheistisch ausgegeben werden, bei welcher das immanente Verhältniß Gottes zur Welt mehr hervortritt, als seine Transcendenz. Gewinnt aber die Wissenschaft bei diesem Verfahren? Gewiß nicht! Gilt Jeder gleich von vornherein für einen Pantheisten, der entweder die Idee als den Logos denkt, oder bei sich es nur nicht zum klaren Bewußtseyn gebracht hat, daß die vom Logos realisirte Idee etwas durchaus vom Logos Verschiedenes ist, so mag ein unbedingtes Perhorresciren desselben zwar auf einem einseitig supranaturalistischen Standpunkte, nicht aber zugleich auch vor dem Tribunale der Wissenschaft sich rechtfertigen lassen. Offenbar im Sinne und Inter-

esse der letztern wäre es gewesen, wenn Herr Staudenmaier einestheils die Ideen- und Logoslehren der einzelnen Schriftsteller mit Benutzung aller darauf sich beziehenden Quellen nach dem Inhalt und der Richtung ihrer ganzen Systeme beurtheilt, anderntheils nachgewiesen hätte, wie selbst durch das weit verbreitete Netz pantheistischer Vorstellungen einzelne rothe Fäden hindurchlaufen, die nicht nur mit den Lehren der heiligen Schrift in Uebereinstimmung stehen, sondern wohl auch einen wirklichen Fortschritt des christlichen Bewußtseyns bezeichnen. Wie gesagt, der Pantheismus, sobald er nur überhaupt ein transcendentes Verhältniß der Gottesidee anerkennt, kann immer dazu dienen, das philosophische Denken zu stacheln, bis es den rechten Ausdruck gewinnt für die Einheit der Gottesidee und des Weltgedankens. Das Entweder — Oder ist, wie schon Schelling bemerkt, eine schlechte Form des philosophischen Denkens, das sich durch das Sowohl — Als auch zu dem Weder — Noch hindurchbewegt.

Eben weil dieß Herr Staudenmaier zu wenig berücksichtigt, ist es auch leicht erklärlich, warum er alle Phasen pantheistischer Vorstellungen, welche das Bewußtseyn der christlichen Kirche getrübt haben sollen, auf Philo zurückführt. In der That wäre es eine äußerst betrübende Erscheinung, wenn alle diejenigen, die der Verf. für Pantheisten erklärt, die christliche Lehre immer wieder auf den Punkt zurückgeführt hätten, auf welchem das seiner Hauptrichtung nach jüdische Bewußtseyn dieses Alexandriners dasselbe ließ. Daß man es übrigens kann, ist dessenungeachtet ausgemacht, weil der philonische Synkretismus alle möglichen Vorstellungen in sich aufnahm und sich daher auch nicht zu einer systematischen Durchbildung und Durchdringung derselben empor arbeiten konnte. Darum ist es aber nicht weniger einseitig, die Wurzel aller pantheistischen Systeme, in welchen sich die eine oder die andere Richtung auf eine bestimmte Weise

ausprägt, in Philo zu finden. Schon die Geschichte thut gegen ein solches Verfahren Einsprache, da in den wenigsten Fällen nachgewiesen werden kann, daß die pantheistischen Häretiker in einer wirklichen Beziehung zu Philo standen. Um so unbedingter ist die Art und Weise zu billigen, wie der Verf. das genannte System entwickelt und die mancherlei Widersprüche und haltlosen Behauptungen desselben aufdeckt, auf die großentheils schon Gfrörer (Philo und die alexandrinische Theosophie) aufmerksam gemacht hat. Um die absolute Kluft, welche Philo, vom jüdischen Standpunkt ausgehend, zwischen Gott und der Welt befestigt, da Gott, als das reinste, heiligste und lauterste Wesen, mit der Welt, als dem an sich Unreinen, Unheiligen und Unlautern, in keine Berührung kommen könne, nur einigermaßen auszufüllen, nimmt er seine Zuflucht zu vermittelnden göttlichen Wesen und Kräften, durch welche Gott mittelbar, wie durch Organe, auf die Welt einwirkt. Diese göttlichen Kräfte sind als Ideen gerade so im göttlichen Logos vorhanden, wie der Riß und Plan von einer Stadt im Kopfe des Meisters vorhanden ist, der diese Stadt erbauen will. Es ist daher der Logos, der die intelligible Welt, von welcher die endliche Welt nur ein unvollkommenes Abbild ist, in sich trägt (362., 372.). Als der göttliche Verstand, ist er nichts weiter, als eine Kraft und Eigenschaft Gottes, und kein anderes aus und für sich bestehendes persönliches Wesen, und steht somit in Widerspruch mit dem Bewußtseyn der christlichen Kirche, das dem Logos persönliche Realität zuerkennt. Herr Staudenmaier nimmt bei dieser Gelegenheit Veranlassung, sich über den Begriff des Pantheismus weiter auszulassen. Während nämlich der analytische Pantheismus aus dem Selbst- und Weltbewußtseyn das Gottesbewußtseyn in der Art entwickelt, daß die bestimmte Form der göttlichen Offenbarung in Geist und Natur für das göttliche

Seyn und Leben selbst gehalten wird, weil man den großen und ewigen Unterschied zwischen dem Absoluten und Relativen verwischt, soll der synthetische Pantheismus von dem Grundgedanken: Alles, was ist, ist Eins, und dieses ist Gott, ausgehen, den die analytische Methode zwar gleichfalls voraussetze, indem sie, wie der Verf. sich ausdrückt, verborgen vor der Welt und in den geheimsten Kammern des Herzens den Weltgehalt in Gott und Gott in diesen auflöse, aber erst dadurch, daß sie vom Bedingten zum Bedingenden aufsteige, zu diesem Endresultate gelange. Welches nun aber auch die Fassung seyn möge, in welcher dieser Grundgedanke zuerst auftrete und an die Spitze des Systems gestellt werde, ob als Begriff der causa sui, oder der substantia absoluta, wie bei Spinoza, oder in der absoluten Anschauung, in Folge deren erkannt werde, daß das wahre Ideale allein und ohne weitere Vermittlung auch das wahre Reale, und außer jenem kein anderes sey, wie bei Schelling, oder endlich in der Bedeutung des reinen Seyns, welches die reine Abstraction, damit aber das Absolut-Negative, welches, gleichfalls unmittelbar genommen, das Nichts ist, wie bei Hegel: immerhin sey das Resultat kein wahres, weil kein wahrhaft wissenschaftlich errungenes, indem, statt der wirklichen Wissenschaft ihren naturgemäßen Lauf zu lassen, in jenen ersten, wenn auch noch so einfachen Gedanken Alles hineingelegt werde, was man später rein daraus abgeleitet zu haben, sich das Ansehen gebe. Bei diesem sogenannten synthetischen Pantheismus ist besonders große Vorsicht nöthig, damit man nicht sogleich den Stab bricht, sobald es den Anschein hat, der Gedanke des Endlichen werde mit dem des Unendlichen verwechselt. Wohl kann das speculative Denken in seinem Kampfe um die versöhnende Einheit des Gegensätzlichen auf Irrwege gerathen und

die Grenze, welche zwischen dem Relativen und Absoluten besteht, überschreiten, allein eben so häufig geschieht es, daß es, sich über sich selbst, d. h. über die Schranken des endlichen Geistes besinnend, die besondere Berechtigung beider Sphären wieder anerkennt; und ist es nun nicht weit rathsamer, solche Uebergänge zu verfolgen und in ihrer wissenschaftlichen Bedeutung für die Entwicklung des christlichen Bewußtseyns zu würdigen, als geradezu schlechthin verwerflich zu finden? Mit den gewöhnlichen Parallelen ist die Sache nicht abgemacht; die Bedeutung eines Systems liegt in seinem Verhältnisse zu demjenigen, auf das es sich unmittelbar bezieht, und wenn man daher auch die Momente des philonischen Standpunktes so bezeichnen kann, daß dieselben gebildet sind 1) durch die Offenbarungslehre, welche Gott als den Absoluten und die Welt als sein Geschöpf erkennt; 2) durch die platonische Ideenlehre; 3) durch die pythagoräisch-platonische Lehre von der Welt als dem Sohne Gottes, und endlich 4) aus der Vorstellung, Gott und Welt seyen durch eine unübersteigliche Kluft schlechthin geschieden (S. 387., vergl. 362.), — so heißt dieß das obwaltende Verhältniß doch nur oberflächlich fassen, da die philonische Lehre aus einem weit allgemeineren und tiefer liegenden Gegensatze erklärt werden muß, nämlich aus dem Bestreben, die abstracte Transcendenz des jüdischen Gottesbewußtseyns mit der eben so abstracten Immanenz der hellenischen Philosophie zu versöhnen. Factisch geschah dieß durch das Christenthum, allein darin gerade bestand die Einseitigkeit Philo's, daß er diese reale Einheit nicht speculativ zu begreifen vermochte, sondern bei einer eben so abstracten Verknüpfung der beiden Standpunkte stehen blieb, als diese selbst abstract waren. Seine Verknüpfung ist keine Einheit, sondern ein beständiges Hin- und Herschwanken, wobei bald das jüdische, bald das hellenische Moment mehr hervortritt. Er steht noch durchaus außer

dem Bereiche des christlichen Dogma's und besonders der Versöhnungslehre, und deßhalb ist es auch unstatthaft, an einen unmittelbaren und nachhaltigen Einfluß desselben auf die Gestaltung der christlichen Lehre zu denken. Sein Logos, den er bald als den Ort der göttlichen Ideen, als Weltsiegel, wesentliche Form des Universums, Idee der Ideen, allgemeinen Begriff oder Gattungsbegriff faßt, bald als Zertheiler des Alls, Weltseele, Weltband, Weltgesetz, Weltharmonie, allgemeine Vernunft, ist nicht der christliche Logos, und wird es auch dadurch noch nicht, daß er ihn in scheinbarer Persönlichkeit als Ebenbild Gottes und als Engel, als Hohepriester, als den Gattungs- oder Urmenschen begreift; mit allen diesen Vorstellungen steht er noch auf dem platonischen Standpunkte, den er zwar in der Lehre vom Logos weiter geführt, aber nicht überwunden hat. Denn ist der göttliche Logos wesentlich nur Geschöpf, so ist, wie der Verf. (S. 452.) richtig bemerkt, die Möglichkeit, zugleich absolut-schöpferisches Princip der Welt zu seyn, in der Vorstellung selbst schon aufgehoben. Damit ist zugleich die Menschwerdung Gottes im verheißenen Messias zum Zwecke der Welterlösung abgeschnitten. Denn kann Gott vermöge der Heiligkeit seiner Natur die Welt nicht einmal aus der vorhandenen ewigen Materie bilden, geschweige den Weltstoff selbst erschaffen, so kann er noch viel weniger in die menschliche Natur als in die endliche lebendig eingehen, um mit derselben persönlich sich zu verbinden.

Bei der von dem Verf. bei der Ideenlehre gewählten Ordnung, nach welcher die pantheistischen Ideenlehren vorausgeschickt wurden, um dem Systeme der göttlichen Ideen Platz zu machen, das sich eben so sehr von dualistisch-deistischen, als von pantheistischen Vorstellungen ferne hält, zeigt sich nur zu bald der Uebelstand, daß sich für den Uebergang von den göttlichen Ideen zu

den Kategorien unseres Denkens keine gehörige Stelle ausfindig machen läßt. Da nämlich der Pantheismus beide verwechselt, so steht man nach Abfertigung der hegel'schen Ideenlehre auf einmal vor den Kategorien, die in die Untersuchung hereingekommen sind, man weiß nicht wie. Zwar sagt der Verf., die Idee, oder der Lebensgedanke, als Weltwahrheit, Weltbegriff, könnte für uns kein Gegenstand der wissenschaftlichen Betrachtung seyn, würde sie nicht in unserem Geiste selbst formale Existenz haben (S. 249.): allein wie soll sich alsdann der bloße Formalismus unseres Denkens zu der erfüllten, oder concreten Idee verhalten? Die Antwort auf diese Frage ist der Verf. schuldig geblieben. Wenigstens kann man sich noch nicht zufrieden geben, wenn es S. 302. heißt, der die Welt Setzende müsse sich vorerst selbst und zwar von Ewigkeit her gesetzt haben, so daß das zweite Setzen ein Gegensetzen, ein Setzen des Andern sey; zwischen beiden aber herrsche eine Beziehung, die gleichfalls durch das ursprüngliche Setzen gesetzt sey, wodurch vor allen Kategorien Urbegriffe oder Urkategorien entstehen. Ist denn, muß man immer wieder fragen, die Form der göttlichen Idee eine und dieselbe mit den Formen unseres Denkens? oder findet zwischen beiden bloß eine nähere oder entferntere Beziehung statt? Ist aber dieß der Fall, welchen positiven Charakter hat denn diese Beziehung? Solche Fragen erfordern eine klare und bündige Antwort; allein was soll es heißen, wenn wir S. 314. lesen: „Allerdings ist die Idee, wenn sie, was auch nothwendig ist, in Gott als ein Gedanke von einem Leben vor der Schöpfung dieses Lebens gefaßt wird, ein Prius; aber sie ist dieß nur für Gott und beziehungsweise auch für uns, sofern wir von einem göttlichen Gedanken der Welt vor der Schöpfung derselben sprechen, nicht aber ist sie es für das Leben selbst, das geschaffen wird, weil im Gedanken des wirklichen Lebens Inhalt

und Form dieses Lebens nicht von einander getrennt werden kann?" Kann die Form nicht nicht seyn, weil in der Wirklichkeit der Inhalt des Lebens es ist, zu dem sie die wesentliche Form bildet; kann sie nicht anders seyn, weil in dem Lebensinhalte die Form dieses Lebens schon ursprünglich bestimmt ist, so sind offenbar in dem göttlichen Weltgedanken, in welchem Form und Inhalt identisch sind, auch die Formen unseres Denkens zunächst idealiter und dann realiter mitgesetzt. Aber gesetzt sind sie nur, sofern sie ihren Inhalt haben. Wenn man daher das Formelle, oder das Negative, das rein Gesetzmäßige mit Endworth und Schelling als dasjenige charakterisirt, was nicht nicht, oder auch nicht anders seyn kann, so läuft dieß am Ende doch auf eine leere Abstraction hinaus. Es kann nicht nicht und auch nicht anders seyn, weil es als leere Form für sich gar nichts ist, sondern nur dadurch, daß es seinen Inhalt hat. Indem Gott die Welt als Inhalt denkt und schafft, denkt und schafft er sie in dieser Form, und indem wir diesen Gedanken Gottes nachdenken, denken wir den Inhalt desselben in dieser ihm immanenten Form. Die wiederholt vorgeschlagene und in der Logik oder Ontologie durchgeführte Trennung zwischen Form und Inhalt ist daher so wenig ein Fortschritt des philosophischen Denkens, daß man damit vielmehr zu einem abstracten Standpunkte zurückgekehrt ist. Umgekehrt ist es die Aufgabe der Philosophie, Gottes ewige Weltgedanken in der Natur und im Geiste als ein System von Lebensgedanken und ewigen Beziehungen zu begreifen, die sich gegenseitig bedingen und erklären. Aus diesem Grunde verdienen besonders Trendelenburg's logische Untersuchungen eine ernste und reifliche Würdigung.

Dieses mißliche Verhältniß, das bei der Stellung, in welche die Idee einestheils zum Logos und anderntheils die endlichen Kategorien zu den ewigen Weltge-

danken Gottes kamen, unvermeidlich war, wiederholt sich bei der Anordnung des historischen Stoffes der Logoslehre. Wie bei der Idee mit der absoluten Wahrheit der apokryphischen Auffassung begonnen wird, um sofort auf den absoluten Irrthum der dualistisch-deistischen und pantheistischen Ideenlehren überzugehen, bis zuletzt das System der göttlichen Ideen, an das sich unvermerkt die Kategorien anschließen, in dieser seiner neuen Form von Augustin an durch die philosophischen Grundansichten des Areopagiten, Erigena's, der Scholastiker in das philosophische Bewußtseyn der neuen Zeit eingeführt und durch Cudworth, Malebranche, Leibnitz, Schelling, Fr. Schlegel, Wagner, C. H. Weiße, J. H. Fichte erläutert und erweitert, mit des Verf. eigenen Bestimmungen sich abschließt, in derselben Weise wechseln auch in der Logoslehre die schlechthin irrigen mit den durchaus richtigen Vorstellungen. Der Ketzervater Philo hat einen üppigen Nachwuchs von Häretikern; denn nicht nur, daß der Doketismus, Gnosticismus, Sabellianismus, Manichäismus, Arianismus als Schößlinge dieses verpönten Stammes betrachtet werden, seine weit verbreiteten Aeste reichen sogar herein ins Mittelalter und trugen die unsaubern Früchte jener manichäisch-pantheistischen Secten, welche die Kirchengeschichte unter den verschiedensten Namen kennt. Indessen war es damit noch nicht genug; der gewaltige Strom der theosophischen Lehren Philo's grub sich zwei weitere Flußbetten, „um so nach allen Seiten und Richtungen durch die Zeiten hindurch bis auf uns herab zu fließen und die heiligen Gewässer wahrer Philosophie und der auf göttlicher Offenbarung ruhenden Theologie bald zu trüben, bald gänzlich zu fälschen (S. 510.)." Diese Nebenströme sind die Lehre der Kabbalah und die alexandrinische Philosophie, welche die neuplatonische genannt wird.

Auch bei diesem Abschnitte wird wieder zu generalisirend verfahren und der historische Standpunkt gleich von vornherein verrückt, indem der vorgefaßten Meinung zulieb, alle Häresien stecken schon in Philo im Keime, die Beziehung völlig außer Acht gelassen wird, in welcher die ketzerischen Logoslehren zur Entwicklung des kirchlichen Dogma's stehen. Glaubt man denn dadurch das Verständniß der Irrlehren sowohl, als des orthodoxen Lehrbegriffs zu fördern, daß man erstere aus allem Zusammenhange mit ihrem Zeitbewußtseyn herausreißt und mit einem antiquirten Systeme in gezwungene Verbindung bringt, das zwar nicht ohne allen Einfluß auf dieselben geblieben seyn mag, jedenfalls aber nur eine untergeordnete und entferntere Bedeutung hatte? So muß es kommen, wenn man die Kirche gewaltsam über jede historische Entwicklung hinaushebt. Warum glaubt man nicht lieber an eine ewige und allgemeine Kraft der Wahrheit, die sich dem denkenden Geiste nie gänzlich entzieht und selbst aus schlechten und verwerflichen Stoffen Nahrung für ihre organischen Bildungen zu gewinnen weiß? Ein solches Verfahren muß sich daher auch an sich selbst rächen: die Waffen, die der Verf. gegen die Häretiker gebraucht, kehren sich gegen ihn selbst. Denn macht schon *eine* falsche Vorstellung oder *ein* verkehrter Ausdruck ein ganzes System verwerflich, so muß er bei seinen apologetischen Versuchen einen schlimmen Stand bekommen, weil er Alles verloren gibt, wenn nicht Alles gewonnen ist. Dieß macht sich besonders fühlbar bei der Kritik des Lehrbegriffs des *Areopagiten* und des geistesverwandten *Erigena*.

Herr Staudenmaier sucht sich die Sache gleich anfangs dadurch zu erleichtern, daß er das Irrthümliche, das man von jeher von verschiedenen Seiten in den Systemen dieser in der Kirche so bedeutenden Männer zu finden wähnte, als ein *kabbalistisches* und *panthei-*

stisches Moment bezeichnet. Wahr ist es, man konnte es sich nicht verbergen, daß der Neuplatonismus, oder die alexandrinische Philosophie, auf den Areopagiten einen wesentlichen Einfluß äußerte und daß manche seiner Bestimmungen an den Pantheismus anstreifen; deßhalb muß man aber seine Lehre noch nicht für pantheistisch, oder gar kabbalistisch erklären. Letzteres geschah überhaupt nur in untergeordneter Weise. Das Urtheil berühmter Kirchenlehrer, wie Hugo von St. Victor und Thomas von Aquin, kann übrigens an und für sich den Areopagiten gegen den Vorwurf emanatistisch-pantheistischer Vorstellungen noch nicht schützen; und so sehr auch Ref. mit dem Verf. darin sich einverstanden erklärt, daß das System des Dionysius keineswegs entschieden ein solches Gepräge trägt, so ist er doch keinen Augenblick darüber in Zweifel, daß derselbe, in genauer Beziehung zum Neuplatonismus, sich nicht von allen irrigen Vorstellungen frei erhalten hat. Nicht nur, daß nach der areopagitischen Darstellung die ideale Welt sowohl, als die endliche Schöpfung als nothwendige Momente zum Leben Gottes zu gehören scheinen, auch die Bedeutung des Logos, als Welterlöser, ist im Systeme eine äußerst zweifelhafte. Denn wenn man auch leicht begreifen kann, wie die absolute Idee, wenn sie sich zu dem äußersten Punkte verlaufen hat, einer organischen Vermittlung bedarf, wie die kirchliche Hierarchie ist, so ist doch schwer abzusehen, ob denn diese Rückkehr nicht eben so nothwendig und naturgemäß erfolgen muß, wie der Ausgang Gottes aus sich selbst, und wie sich damit der Begriff des Bösen und der sittlichen Freiheit reimen läßt. Hätte Herr Staudenmaier es für gut befunden, auf diese Fragen, besonders auf die Natur des Bösen sich näher einzulassen, es dürfte ihm schwer geworden seyn, den Areopagiten wenigstens von Anklängen an pantheistische Vorstellungen frei zu sprechen.

Ein weiterer Beweggrund mag den Verfasser in Beziehung auf Scotus Erigena bestimmt haben. Er war dem gelehrten Publicum gewissermaßen Rechenschaft darüber schuldig, warum er es bei der Einleitung zu dem Werke: Joh. Scotus Erigena und die Wissenschaft seiner Zeit, bewenden ließ. Je unbedingter das Lob war, das er schon in dieser Einleitung dem gewaltigen Denker zollte, desto reger wurde die Erwartung, in welchem Sinne er das System desselben auffassen und gegen die zahlreichen Einwürfe vertheidigen würde. Daraus mag man es sich wohl zu erklären haben, warum in unserem Buche Erigena's Lehre so weitläufig abgehandelt ist. Die Darstellung enthält zwar manches Richtige, aber auch hier zeigt es sich nur zu deutlich, wie sehr sich der Verf. selbst in die Enge treiben mußte, wenn er gar nichts Pantheistisches auf Erigena kommen lassen wollte. Ein sicheres Auskunftsmittel ist allerdings die göttliche Metapher (S. 536.), durch die Manches, was an sich nur der Creatur gilt, auf Gott bezogen werden soll. Damit hat man gewonnenes Spiel, sobald es sich um Vorstellungen handelt, die an eine Verendlichung des Göttlichen anstreifen; allein der Widerspruch kehrt in allen Formen wieder und zeigt nur zu deutlich, wie es dem Erigena bei aller Schärfe und Stärke seines speculativen Denkens nicht gelungen ist, die Realität der Welt und darum auch besonders der Menschwerdung Christi mit seinen idealen Principien in nothwendige und wesentliche Uebereinstimmung zu bringen. Sein System ist Idealismus, in welchem sich übrigens das tüchtige Streben offenbart, den Widerspruch, der zwischen der idealen und realen Welt stattfindet, zu überwinden. Schon daß dieß geschieht, verdient das höchste Lob; allein eben so ist bei den wichtigsten Lehrstücken ein Schwanken und eine gewisse befangene Unsicherheit unverkennbar, was nur zu deutlich beweist, daß der Gegensatz noch nicht vollkommen ausge-

glichen ist. Darum ist es aber auch ein Leichtes, den Erigena am Ende sagen zu lassen, was man will, wie denn Herr Staudenmaier zur Widerlegung der gegen diesen erhobenen und durch Stellen aus Erigena's Schriften erhärteten Einwürfe ohne Mühe andere Stellen bei der Hand hat, aus denen er, wenn auch nicht gerade das Gegentheil, so doch eine ihm zusagende Ansicht beweisen kann. Bei alle dem aber ist es ausgemacht, daß, wenn man auf den Geist des Systems tiefer eingeht, sich die Beschuldigungen, welche Dorner in seiner Entwickelungsgeschichte der Lehre von der Person Christi (S. 148 ff.) dagegen erhoben hat, großentheils rechtfertigen. Die Sichtbarkeit erscheint als bloßes Accidens des Wesens, und darum ist auch die Menschwerdung Gottes in Christo beinahe nur doketisch zu begreifen. Auch scheint das Eintreten des Menschen in die Körperlichkeit mit dem Falle desselben identisch zu seyn und die eigentliche Erlösung nur in der Rückkehr aus der materiellen Welt zu bestehen. Außerdem fragt es sich, ob Christus in die Endlichkeit eintreten konnte, ohne Theil an der Sünde zu nehmen.

Dem mag übrigens seyn, wie ihm wolle: Herrn Staudenmaier's Bemühen, die Orthodoxie Erigena's zu wahren, fällt durch die Einsprache der Kirche in sich selbst zusammen. Da es ihm wesentlich darum zu thun ist, die durch die Kirche sanctionirten Concilienbeschlüsse zur einzigen Richtschnur der Orthodoxie zu machen, konnte es ihm nicht entgehen, daß das Concilium von Valence (855), mit ausdrücklicher Rücksichtnahme auf Erigena, die Prädestinationstheorie desselben verdammt habe. Somit ist wenigstens diese Lehre bei ihm häretisch. Sein Princip von der Identität des göttlichen Wissens und Handelns führte ihn auf die zwei Sätze: 1) was an sich Nichts (das Böse) ist, will Gott nicht, und weil er es nicht will, ist es weder Gegenstand seines Vorherwissens,

noch seines Vorherbestimmens; 2) was Gott weder voraussieht, noch voraus will und dadurch bestimmt, das ist an sich nicht. Dagegen ward auf der Synode zu Valence festgesetzt: a) es gebe ein göttliches Vorherwissen der Handlungen der Guten sowohl, als der Bösen, so wie der Folgen, die sich nach dem göttlichen Urtheile daraus ergeben; daß aber dieses Vorherwissen weder für die Einen, noch für die Andern eine Nothwendigkeit begründe; b) daß es eine zweifache Prädestination gebe, wodurch Gott die Guten zum ewigen Leben, die Bösen aber zum ewigen Tode bestimme. Diesen Widerspruch nun, in welchen Erigena mit der Kirchenlehre gerieth, hat zwar der Verf. unbedingt zugegeben, allein er hat nicht bedacht, wie dadurch der Pantheismus, den er erst im Interesse des Systems aus dem Felde geschlagen zu haben sich schmeichelte, unvermerkt durch diese Hinterthüre wieder hineinbricht. Damit gehen aber alle Früchte des früher errungenen Sieges verloren. Herr Staudenmaier gibt es ja selbst stillschweigend zu, daß die Lehre von der Prädestination entscheidend für ein System ist; wenigstens sucht er den Pantheismus der Reformatoren hauptsächlich durch die Erledigung des einen Prädestinationsdogma's nachzuweisen. Wie steht es hierbei mit der Billigkeit des Kritikers? Die Reformatoren sind schlechthin Pantheisten, weil sie in Betreff der Prädestination irren; Erigena aber, bei dem dieß gleichfalls erwiesen ist, soll dennoch nicht Pantheist seyn. Allerdings greift die Prädestinationslehre so tief in den Mittelpunkt eines Systems ein, daß dadurch alle einzelnen Fugen und Glieder bestimmt sind; deßhalb wäre es aber auch Pflicht gewesen, diesen Grundsatz auf Erigena anzuwenden. Die Kritik des Verf. scheint es überhaupt darin zu versehen, daß sie bald ein ganzes System zum Gegenstande nimmt, bald ein beliebiges Bruchstück aus dem Organismus des Ganzen herausgreift und

eben so schnell von einem Punkte auf den andern überspringt.

Nachdem die consequente Fortsetzung der Lehre des Erigena in Joh. von Salisbury, Alanus von Ryssel, Alexander von Hales, Wilhelm von Auvergne, Albertus Magnus u. A. verfolgt worden, stehen wir mit einem Male wieder auf häretischem Boden, auf dem uns umgekehrt die consequente Fortsetzung der falschen Gottes-, Logos-, Welt- und Ideenlehre begegnet. Indessen ist der Verf. wenigstens so billig, daß er auch hier den Einfluß Erigena's anerkennt, freilich nur in der Weise, daß die Häretiker fälschlicher Weise Principien aus seinem Systeme ableiteten, welche denen gerade entgegengesetzt waren, die von den orthodoxen Kirchenlehrern daraus gezogen wurden (S. 633.). Und so finden wir Amalrich von Chartres, David von Dinanto, die Begharden, Meister Eccard, die deutsche Theologie, Wykleff, Huß, Luther, Melanchthon, Zwingli, Calvin, Beza in eine und dieselbe pantheistische Kategorie gestellt. Es ist dieß um so mißlicher, da die sogenannte deutsche Mystik in ihrem Uebergange zur Reformation ganz nach denselben Grundsätzen beurtheilt wird, wie die häretischen Secten des Mittelalters. Offenbar hatten diese Secten zunächst ein praktisches Interesse, und wenn sie auch durch Amalrich von Chartres mit der eigentlichen Mystik in Verbindung standen, so ist doch der Standpunkt der letztern ein durchaus verschiedener. Auf diese aber wirkte Meister Eccard ohne allen Zweifel entschieden ein, und was folgt somit für die deutsche Mystik überhaupt, wenn es S. 640 f. heißt: „Wenn in den verschiedenen Secten des Mittelalters ein falscher Mysticismus nicht lange unbemerkt bleiben kann, so steigerte sich derselbe bald genug zu einer so schwindelnden Höhe hinauf, daß er sich von selbst aller Welt bemerkbar

genug machte, durch einen Mann, der geistige Anlagen genug hatte, um durch sie unter den Heroen der Speculation jeder Zeit zu glänzen, der aber, dem mystischen Pantheismus sich hingebend und mit den Begharden oder den Brüdern und Schwestern des freien Geistes in Verbindung tretend, auf Mit- und Nachwelt nur auf sehr nachtheilige, die wahre christliche Speculation vernichtende Weise einwirken konnte. Dieser Mann ist Meister Eccard." Ist damit nicht zugleich auch über Tauler, Suso, Ruysbröck u. A. der Stab gebrochen? Und ist es denn ausgemachte Thatsache, daß Eccard mit den Begharden in genauer Verbindung stand? Die Kritik hat es in Betreff des Zusammenhangs zwischen den häretischen Secten und den Mystikern des Mittelalters noch zu keinem genügenden Resultate gebracht; denn wenn auch, wie Gieseler meint, die eigentliche Mystik auf Amalrich von Chartres zurückweist, so ist dieß immer nur eine Vermuthung, die sich auf verwandte Beziehungen der beiderseitigen Systeme stützt. Dieselbe verliert indessen dadurch wieder viel an ihrem Gewichte, daß die von Mosheim mitgetheilte Schrift de novem rupibus nach Schmidt's (in dem Aufsatz über Eccard; theol. Stud. u. Krit. Jahrg. 1839. 3. H. S. 663—744.) wohlbegründetem Urtheile nicht, wie Gieseler aus innern Gründen annehmen zu dürfen glaubt, von Meister Eccard stammt, sondern von einem Schüler desselben geschrieben seyn soll, der aus den Schriften seines Meisters eine theologische Metaphysik anfertigte. Uebrigens ist nach Schmidt's weiterer Vermuthung das von Mosheim angeführte Buch nicht das der Begharden, sondern hat zum Verfasser einen straßburger Bürger, Namens Rulman Merschwin. So lange die historische Kritik mit den äußern Gründen noch nicht ins Reine kommt, muß man um so mehr auf die innern achten. Diese aber sprechen entschieden für eine, wenn auch nicht ganz von den häre-

tischen Secten unabhängige, so doch freie Entwickelung der deutschen Mystik, die jedenfalls auf die eine oder auf die andere Weise mit Bernhard und den Victorinern in Berührung stand. Während die Secten in ihrem Widerspruche gegen die Kirche hauptsächlich das praktische Moment hervorhoben, versuchte umgekehrt die durch Eccard zwar nicht begründete, aber doch in einer neuen Weise angeregte Mystik, so viel möglich in Uebereinstimmung mit der kirchlichen Lehre, das christliche Dogma speculativ zu begreifen, und hielt sich dabei an die strengeren ascetischen Grundsätze, wie diese besonders durch Bernhard ins kirchliche Leben eingeführt worden waren. Freilich drohte dabei eine gefährliche pantheistische Klippe: das subjective Bewußtseyn emancipirte sich mit einem Male von jeder Fessel der Auctorität, um den Inhalt des Christenthums aus und durch sich selbst zu begreifen, allein nicht in der Absicht, um auf diesem subjectiven Standpuncte stehen zu bleiben, sondern um durch die freie Subjectivität den objectiven Inhalt der Kirchenlehre allseitig durchdringen zu lassen. Dieser kühne Versuch, dem die Speculation ihre schönsten Früchte verdankt, mußte freilich anfangs auf pantheistische Abwege führen, weil die Subjectivität, schwindelnd im Bewußtseyn der eben errungenen Freiheit, das Maß ihrer eigenen Kraft und Bedeutung überschätzte und den Himmel, nicht ohne titanischen Uebermuth, zu stürmen anfing; deßhalb war derselbe aber durchaus nicht schlechthin verwerflich, sondern das frei gewordene Denken brauchte nur sich über sich selbst zu besinnen, um den verlorenen Mittelpunkt wieder zu gewinnen. Aus diesem Grunde kann Eccard ohne seine Nachfolger, Tauler, Suso u. s. w., gar nicht verstanden werden, und es ist ein äußerst gewaltsames Verfahren, wenn man ihn aus diesem Zusammenhange herausreißt und unbedingt den häretischen Secten in die Arme wirft, die allerdings manche Nahrung von ihm zogen, aber

dennoch ihren praktischen Standpunct weder verlassen konnten, noch wollten.

Hätte der Verf. diese Rücksicht nicht völlig außer Acht gelassen, so würde auch sein Urtheil über die Reformation milder ausgefallen seyn. Zwar muß es als ein Verdienst anerkannt werden, daß er die Lehre Wykleff's nach ihren Quellen sorgfältiger prüfte, als bisher gewöhnlich geschah, allein die Beurtheilung seiner dogmatischen Sätze ist darum nicht weniger einseitig, indem das praktische Moment, das denselben unverkennbar zu Grunde liegt, der Hinblick auf den tiefen Gegensatz von Sünde und Gnade, gar nicht berücksichtigt wird. So mußte auch die Lehre der Reformatoren über die Freiheit und die Prädestination unverständlich bleiben, weil sie nicht als einseitige Consequenz des mehr innig und tief, als wahr empfundenen Gefühls der Sünde betrachtet wurde. Es wiederholen sich daher dieselben Einwürfe, die man schon tausendmal gehört hat, und wobei man immer fragen muß, ob denn die Kirche und die Wissenschaft bei dieser Art Polemik gewinnen könne. Wahrhaft verletzend aber ist es, daß die herbe Stelle aus Zwingli: quod Deus facit, libere facit, alienus ab omni affectu noxio, igitur et absque peccato, ut adulterium David, quod ad auctorem Deum pertinet, non magis Deo sit peccatum, quam cum taurus totum armentum inscendit et implet, — daß diese Stelle, die in der damaligen Zeit sicherlich ganz anders verstanden wurde, als jetzt, deutsch in den Text aufgenommen ist. An die Reformatoren werden Osiander, Schwenkfeld, Servede, Zorzi, Val. Weigel, Jakob Böhme und die Quäker angereiht, worauf der historische Theil mit Kant, Jakobi, de Wette, Hase, J. G. Fichte, Schelling, Schleiermacher, Hegel, Strauß und einigen andern verwandten Vorstellungen zum Abschlusse kommt. Auch in diesem Abschnitte vermißt man den Nachweis, wie diese Systeme die spe-

culative Fassung der Logosidee wenigstens anbahnten. Und so steht denn von S. 820—923. des Verf. eigene Dialektik der Idee wie ein Deus ex machina vor uns; denn schon mit Thomas von Aquin und Duns Scotus haben wir den Faden der Entwickelung verloren, und dem ganzen Zusammenhange nach scheint es, Herr Staudenmaier erkenne in allen folgenden Phasen gar kein neues Bildungsmoment an, da von Amalrich von Chartres bis auf Strauß nur von Pantheismus die Rede ist. Uebrigens können wir des Verf. Ideenlehre um so eher mit Stillschweigen übergehen, da nicht allein das Meiste davon im historischen Theile zur Sprache kam, sondern auch seine Bestimmungen eines bestimmten Princips ermangeln. Die Kategorien werden abgehandelt ohne ein höheres Gesetz, durch das sie zur Einheit zusammengeschlossen würden. Zwar heißt es S. 856: die Idee ist die Idee des Lebens, diese aber führt zum System des Lebens, allein das Folgende erklärt nicht, was denn diese Idee oder dieses System des Lebens ist. Wenigstens gesteht Ref. offen, daß er es nicht hat herausfinden können; denn wenn der folgende §. lautet: das seinem ewigen Begriff entsprechende, von Gott in die Existenz gesetzte und zu seiner Bestimmung nach eigenem Gesetze sich bewegende Seyn ist Substanz, so ist damit der Zusammenhang zwischen Leben und Substanz nicht nachgewiesen. Indessen ist die Kategorie des Lebens eine sehr fruchtbare und könnte, richtig gefaßt, manche Einseitigkeiten der bisherigen Philosophie beseitigen.

Sollen wir den Inhalt unserer Beurtheilung in wenige Worte zusammenfassen, so müssen wir vor Allem das Unternehmen Herrn Staudenmaier's als eines der bedeutendsten in der Geschichte der neuern Theologie bezeichnen. Auch verräth die Darstellung nicht nur eine umfassende Gelehrsamkeit und eine sorgfältige Prüfung des so unendlich reichhaltigen Materials, sondern auch eine scharfe

Combinationsgabe, die dem gegebenen Stoffe durchaus gewachsen ist. Nur die Methode der Behandlung dürfte, wenn der Verfasser seinem frühern Standpunkte treuer geblieben wäre, der zu so schönen Hoffnungen berechtigte, eine andere geworden seyn. Herr Staudenmaier stellt den Begriff des organischen Lebens so hoch, und darum kann es ihm auch nicht recht Ernst seyn, wenn er in der Entwickelung des christlichen Dogma's den Nerv innerer Lebensbewegung manchmal zu durchschneiden scheint. Sein eigenes Bewußtseyn verräth nur zu oft, wie sehr es auch ihm um die Versöhnung und endliche Ausgleichung in den höchsten Fragen des Lebens und der Wissenschaft zu thun ist: warum sollte er in thätiger Mitwirkung zur Erreichung dieses erhabenen Ziels sich zu gar keinen Concessionen bereit erklären! In der Hoffnung, daß Herr Staudenmaier den Grund und Zweck dieser Beurtheilung zu würdigen weiß, reicht Ref. ihm die Hand zum Frieden, nämlich zu jenem Frieden, der die getrennten Standpunkte ernstlich zu versöhnen trachtet.

Ad. Helfferich.

Druckfehler.

Jahrgang 1841, 4tes Heft.

S. 985. Z. 15. st. einen und denselben l. einen und denselben Laut.
» 1017. Z. 19. st. Causalfrage l. Causalfolge.
» 1019. Z. 9. st. als eine l. es als eine.

Anzeige = Blatt.

reformatorischen Männer im 14. und 15. Jahrhundert geworden. Es beschäftigt sich vorzugsweise mit den minder bekannten, aber zum Theil in ihrem Denken und Wirken höchst gewichtigen Vorläufern der Reformation und zwar ausschließlich in Deutschland und den Niederlanden, verliert aber dabei auch das Ganze dieser großen Vorbereitungszeit nie aus dem Auge und sucht aus den geistigen Elementen derselben die Reformation sowohl zu erklären als zu rechtfertigen. „Der Stoff des ganzen Werkes — mit diesen Worten spricht sich der Verfasser selbst in der Vorrede aus — vertheilt sich so, daß im ersten Bande vorzugsweise vom Bedürfniß der Reformation mit Beziehung auf die herrschenden Verderbnisse gehandelt wird, im zweiten von den positiven Vorbereitungen und Ansätzen zur Reformation. Und zwar besteht jeder Band wieder aus zwei Büchern, deren jedes einen oder mehrere repräsentative Männer zum Mittelpunkte hat; im ersten Buche zeigt uns Johann von Goch die Nothwendigkeit der Reformation in Beziehung auf den innern Gesammtgeist der Kirche, im zweiten Johann von Wesel und einige seinem Kreise angehörige Männer in Betreff der besondern kirchlichen Verderbnisse; das dritte Buch macht in den Brüdern vom gemeinsamen Leben, sowie in den nieder- und oberdeutschen Mystikern das praktische und populäre Hinwirken auf die Reformation anschaulich, und das vierte stellt in Joh. Wessel die ausgebildetste reformatorische Theologie vor der Reformation dar. Ich habe mit Goch begonnen, weil es sich bei ihm besonders um die Beurtheilung des innersten Geistes und Wesens der Kirche im Ganzen handelt; als eine in sich concentrirte, ruhige Natur lebt Goch vorzugsweise in der Betrachtung und gibt wenig Stoff für die äußere Kirchengeschichte; dafür möge dann das Interesse, das er für die Ausbildung der reformatorischen Gedanken und Principien hat, entschädigen; Wesel dagegen führt schon mitten ins kirchliche Leben hinein, und bei ihm haben wir auch noch mehrere andere Männer zur Schilderung gebracht, die sich wacker in der Kirche durchgekämpft haben; zugleich kommt hier Manches zur Geschichte der Universitäten und des theologischen Studiums in damaliger Zeit vor, was für die genauere Kenntniß jener Uebergangsperiode nicht unwichtig ist; auch wird man, wie ich hoffe, den in einer Zugabe zum ersten Bande enthaltenen Beitrag zur Aufhellung der Anfänge des Bauernkrieges nicht ohne Theilnahme lesen. Ein erhöhtes Interesse jedoch verspreche ich mir für den zweiten Band, theils wegen der reicheren Mannichfaltigkeit, theils wegen der größern positiven Wichtigkeit der behandelten Personen und Gegenstände: die Brüder vom gemeinsamen Leben sind eine der liebenswürdigsten Erscheinungen in der Geschichte des geistigen Lebens; Gerhard Groot und Thomas von Kempen nehmen schon durch ihre Namen allgemeine Theilnahme in Anspruch; die deutschen Mystiker sind in ihrer Beziehung zur Reformation von hoher, bisher noch nicht zureichend gewürdigter Wichtigkeit, und Wessel's Theologie braucht man auch nur oberflächlich zu kennen, um ihn für den Vorgänger Luther's im eminenten Sinne zu halten. Schon aus diesem Ueberblick wird man ersehen, daß Vieles, was bisher wenig beachtet war, ins Licht gestellt, Anderes, was wenigstens in dieser Verbindung nicht betrachtet worden, zur Reformation in die gehörige Beziehung gebracht ist. Zugleich wird der Kirchenhistoriker vielfach neuen Stoff finden aus seltenen Druck- und Handschriften, die dem Verfasser zugänglich waren.

Die heilige Leidensgeschichte und die stille Woche von Christian Carl Josias Bunsen. Zwei Abtheilungen. Die Liturgie der stillen Woche mit Vorwort. 8. 1¼ Thlr.

Je mehr sich von verschiedenen Seiten das Bedürfniß einer organischen, auf festen Principien gegründeten Ausbildung des Cultus in der evangelischen Kirche geltend macht, desto dankenswerther ist jeder Versuch, diesem Bedürfnisse nicht bloß durch Darlegung rein subjectiver Anschauungen und Vorschläge, sondern auf dem Wege gründlich historisch-ästhetisch-theologischer Wissenschaft abzuhelfen. Der Verfasser vorgenannter Schrift, der schon durch manche schätzenswerthe Arbeiten den Ernst seiner Forschung, richtigen Tact und historischen Sinn in der Wissenschaft der Liturgie bewährt hat, legt uns hier den praktischen Versuch einer liturgischen Anleitung vor, zur würdigen Feier der heiligsten Zeit des Kirchenjahres, der stillen Woche, in die ja „der Wendepunct der Weltgeschichte in ihrem höchsten Sinne als der Geschichte Gottes auf Erden" fällt.

Praktischer Commentar über den Jesaja mit exegetischen und kritischen Anmerkungen von F. W. C. Umbreit. 1. Theil. 1¼ Thlr.

Was der Verfasser in seinen früheren Commentaren, besonders über das Buch Hiob und die Sprüche Salomo's, für die Befriedigung der kritisch-wissenschaftlichen Anforderung, in seiner späteren „Uebersetzung und Erklärung auserlesener Psalmen" zur christlichen Erbauung aus dem alten Testamente in geschiedener Weise zu leisten gesucht, wird dem Leser in diesem angefangenen Werke über die Propheten des alten Bundes in einer praktischen Vereinigung geboten. Man hat den Verfasser öfters mit Herder zusammengestellt, und von einem poetischen Gesichtspuncte aus betrachtet, dürfte man gegenwärtige Schrift gar wohl als die längst gewünschte Fortsetzung von dem berühmten "Geiste der hebräischen Poesie" ansehen, aber der unparteiisch Prüfende wird dieselbe philologisch-kritisch gründlicher und dogmatisch-christlich bestimmter finden. Das Werk scheint einem lebhaft gefühlten Bedürfnisse der Zeit entgegenzukommen. Der praktische Theolog wird sich beim Gebrauche desselben auf wissenschaftlichem Boden erkennen, und der gelehrte Exeget von einem lebendig-religiösen Geiste ergriffen fühlen.

Die heiligen Geschichten des Alten Testaments nach ihrem Geiste dargestellt, in welchem sie innerlich wollen erlebt seyn, zur Lehre und Erbauung für Lehrer, Eltern rc., von Chr. Fr. Georgi. 2 Theile. Hamburg und Gotha. Verlag von Friedrich und Andreas Perthes. 1¼ Thlr.

Daß die heiligen Geschichten des alten Testaments in so vielen Fällen nicht leisten, was sie wirken können und sollen, hat seinen Grund zumeist in der Behandlungsweise derselben. Daher sucht das hier angezeigte Buch den herrlichen Schatz der in ihnen enthaltenen Heilswahrheiten zu entwickeln, den großen Plan darzustellen, welchen Gott mit den Menschen hat, um sie für sein Reich zu erziehen. Es stellt zu dem Ende die schönen Bilder der heiligen Geschichte auf, wie sie noch heute jeder Mensch in sich erleben soll.

Christliche Apologetik. Von Dr. Carl Heinrich Sack. Zweite sehr umgearbeitete Ausgabe. 2 Thlr.

Diese, nach mehr als zwölf Jahren seit der ersten erscheinende zweite Ausgabe behält die frühere Richtung des Buchs: Auffassung des Christenthums als der weder in Philosophie noch in Geschichte aufzulösenden wahren Religion durch Philosophie und Geschichte, bei. Die leitenden Begriffe werden in einem neu hinzugekommenen allgemeinen Theile begründet, in welchem die Religion als Idee, als Thatsache und als Vermittelung der Idee und Thatsache dargestellt wird. Die früheren fünf Grundbegriffe sind demgemäß unter drei zusammengefaßt, welche den drei Hauptabschnitten des besondern Theils vorstehen: Positivität, Heil und Vollendung. Unter diesem letztern Abschnitte sind die Begriffe Gemeine und heil. Schrift mit dem zu ihnen gehörigen Stoffe behandelt. Ueber zwei Drittheile des Buchs sind mit Rücksicht auf neuere Entwickelungen und Einwürfe neu ausgearbeitet.

A. Neander, Geschichte der Pflanzung und Leitung der christlichen Kirche durch die Apostel. 2 Theile. Dritte vermehrte Auflage. 3⅚ Thlr.

A. Tholuck, Predigten über die Hauptstücke des christlichen Glaubens und Lebens. Zweite unveränderte Auflage. 2 Theile. 3⅓ Thlr.

H. Ritter, Geschichte der christlichen Philosophie. 1. und 2. Theil. 5 Thlr.

Unter der Presse ist befindlich:

Hurter, Innocens III. 4. Band.

— — — 1 bis 3. Band. Neue Auflage.

Köllner, Symbolik. 2. Band. Katholische Kirche.

Neander, Kirchengeschichte. 10. Band.

Ullmann, die Sündlosigkeit Jesu. Neue Auflage.

Urkunden der Reformation. Herausgegeben von Förstemann. 1. Band.

Schwarz, Sonntagsgespräche über christliche Erziehung.

Die Gesangbuchs-Besserung.

Pelt, theologische Encyklopädie.

Vollständig erschienen sind nun:

Vermischte Schriften

von

Johann Peter Lange,

der Theologie Doctor und Professor an der Züricher Universität.

4 Bände à 20 Sgr. = 3 Thlr. 8 Sgr.

Den reichen Gehalt dieser Schriften wird man aus dem unten folgenden Inhaltsverzeichniß entnehmen können. In mannichfacher Weise spricht ein christlicher Theologe, der an der Stelle des Dr.

Strauß nach Zürich berufen worden, sich über die wichtigsten Fragen aus, die gegenwärtig zwischen Welt und Christenthum, Philosophie und Theologie verhandelt werden, und deren Beantwortung die Aufgabe unserer Zeit ist. Jeder Gebildete findet hier in ansprechender Form Tiefen der Wissenschaft behandelt, die zu erforschen jeder vom Geiste berührte Mensch nicht lassen kann, und wird hier einen Streiter für ewige Wahrheiten kennen lernen, dessen Beruf es ist, den Feind mit dessen eignen Waffen zu schlagen und die gute Sache des Evangeliums gegen alten Aberglauben wie gegen neuen Unglauben zu vertreten, als Vorbote einer neuen Zeit, deren Morgenluft wir wittern.

I. Band: Naturwissenschaftliches und Geschichtliches unter dem Gesichtspunkte der christlichen Wahrheit.

Inhalt: 1) Die Symbolik der Farben. 2) Die Gränzen der Naturbetrachtung. 3) Die Gränzfragen zwischen der Philosophie der Geschichte und der Geschichte des Reiches Gottes. 4) Ueber den Pelagianismus.

II. Band: Beiträge zu der Lehre von den letzten Dingen.

Inhalt: 1) Ueber die Freisprechung der Genie's vom Gesetz. 2) Ueber die Stoffe des Antichristenthums in unserer Zeit, wie sie besonders im St. Simonismus zum Vorschein gekommen sind. 3) Ueber die Rehabilitation des Fleisches. 4) Ueber das Verhältniß des Christenthums zum Pantheismus. 5) Ueber den unauflöslichen Zusammenhang zwischen der Individualität des Apostels Johannes und der Individualität der Apokalypse. 6) Ueber die Lehre von der Auferstehung des Fleisches. 7) Die Reise in das Land der Wahl. 8) Zur Lehre von der Hölle, und zur Lehre vom Himmel.

III. Band: Recensionen, Werke und Gegenstände der schönen Literatur betreffend.

Inhalt: 1) Die Novellen von Steffens. 2) Rahel. 3) Bettina. 4) Bericht über ein pantheistisches Trifolium. 5) Ueber das Werk: Klagen eines Juden. 6) Ueber die Werke: Schutt von A. Grün, und Savonarola von Lenau. 7) Recension der Schrift von Vischer: Ueber das Erhabene und Komische. 8) Ueber das Werk von Göschel: Unterhaltungen zur Schilderung Göthe'scher Dicht- und Denkweise.

IV. Band: Arbeiten, zur dogmatischen, exegetischen und praktischen Theologie gehörig.

Inhalt: 1) Beurtheilung der Schriften: Die religiöse Eigenthümlichkeit der lutherischen und der reformirten Kirche, von Göbel. — Reformation, Lutherthum und Union, von Rudelbach. 2) Ueber die Schrift von Rothe: Die Anfänge der christlichen Kirche und ihrer Verfassung. 3) Der Freiherr von Sandau, von Bretschneider. 4) Ueber den Ausspruch des h. Augustin: in necessariis unitas etc. 5) Anzeige zweier Predigten von Plathoff: Ueber Pietismus und Mysticismus. 6) Beurtheilung der christlichen Polemik von K. H. Sack. 7) Die himmlische Weisheit, womit der Herr seinen Jüngern ihre Stellung gab. 8) Zur Lehre von der Idee des Sonntags. 9) Theologisches aus einer Menagerie. 10) Ueber die Worte: ἐνεβριμήσατο τῷ πνεύματι. Joh. 11, V. 33. 11) Ueber die Rede des Stephanus Apostg. 7, 1—57. 12) Ueber die Verbesserung der lutherischen Bibelübersetzung. Beurtheilung der Werke von Grashof und Stier. 13) Knapp's evang. Liederschatz.

Zugleich machen wir aufmerksam auf desselben Verfassers bei uns erschienenes, bereits in weiten Kreisen mit großer Liebe aufgenommenes Werk:

Das Land der Herrlichkeit,

oder die christliche Lehre vom Himmel.

Preis broch. 12 Sgr.

Alle Buchhandlungen nehmen Bestellungen an.

Meurs, im Jahre 1841. **Rheinische Schulbuchhandlung.**

In meinem Verlage ist erschienen und durch alle Buchhandlungen zu erhalten:

NOVUM TESTAMENTUM GRAECE. Ex recensione Augusti Hahnii denuo editum. Editio stereotypa. 16. 14 gr. (17½ Ngr.)

Diese Taschenausgabe des griechischen Neuen Testaments ist als eine neue Auflage der früher in meinem Verlage erschienenen Tittmannschen zu betrachten, mit der sie auch im Format genau übereinstimmt. Der Text folgt der Recension von Dr. August Hahn, wie die in meinem Verlage erschienene gröſsere Ausgabe ihn darbietet. Der Druck ist zur Beförderung der Deutlichkeit mit einer neuen Gattung von Lettern, und in abgesetzten Versen ausgeführt, und der Correctur die gröſste Sorgfalt gewidmet worden, der Preis aber unverändert geblieben.

ALBUM ACADEMIAE VITEBERGENSIS ab anno Ch. MDII usque ad annum MDLX. Ex autographo ed. Dr. C. E. Foerstemann. 4. broschirt. Ladenpr. 5 Thlr.

Leipzig, im December 1841. **Karl Tauchnitz.**

Im Verlage der Buchhandlung des **Waisenhauses in Halle** ist erschienen und in allen Buchhandlungen des In- und Auslandes zu haben:

PALÄSTINA

und

die südlich angrenzenden Länder.

Tagebuch einer Reise im Jahre 1838,

in Bezug auf die biblische Geographie unternommen

von

E. Robinson und E. Smith.

Nach den Original-Papieren mit historischen Erläuterungen

herausgegeben von

Eduard Robinson, Doctor u. Prof. d. Theologie.

Mit neuen Karten und Plänen in 5 Blättern. 3 Bde. gr. 8.

Preis 10 Thlr. 20 Sgr.

Dieses Werk nimmt durch eine Reihe von ganz neuen Mittheilungen über Palästina und die Halbinsel des Sinai eben so sehr das Interesse eines gröſseren Leserkreises in Anspruch, als es durch

gediegene wissenschaftliche Verarbeitung des Stoffes für den Gelehrten von Fach dauernden Werth haben wird. Selten ist das gelobte Land unter so günstigen Verhältnissen von Männern durchforscht worden, welche, wie die Herren Smith und Robinson, durch die geeignetsten Vorbereitungen unterstützt und namentlich mit gelehrter Bibelkenntniſs ausgerüstet, ihre Aufgabe so genügend gelöst hätten. Was die historische Topographie Palästina's durch dieses Reisewerk gewinnt, läſst sich schon durch einen Blick auf die vortrefflich ausgeführten Karten übersehen, und wenn sich dem Manne der Wissenschaft in dem genauen Detail des Buches die reichlichste Anregung zu neuen Forschungen bietet, so wird auch der minder gelehrte Bibelfreund besonders in den mehr gemüthlich gehaltenen Partieen, wie in der Beschreibung des Sinai, der Schilderung der ersten Eindrücke zu Jerusalem, des Aufenthalts in Nazareth, auf dem Berge Tabor u. s. w., seine Unterhaltung und seine Erbauung finden. Der Druck des Werks ist unter Aufsicht des Herrn Prof. Rödiger gestellt; die Karten (1. 2. Palästina in 2 Blättern. gr. Fol., 3. der Sinai-Halbinsel und des Peträischen Arabiens, 1 Blatt in gr. Fol., 4. Plan und die Umgegend von Jerusalem, 1 Blatt in gr. Fol., 5. der Sinai, 1 Blatt in 4.) sind construirt und gezeichnet von H. Kiepert und gestochen von H. Mahlmann in Berlin. Herr Prof. C. Ritter in Berlin nennt dieses Reisewerk als das vorzüglichste, welches bis jetzt über das gelobte Land erschienen ist.

Im Verlage der C. H. Beck'schen Buchhandlung in Nördlingen ist so eben erschienen und in allen Buchhandlungen zu haben:

Auserlesene christliche Kerngebete.

Ein allgemeines Gebetbuch,

gesammelt und herausgegeben vom Verfasser der „Mitgabe für's Leben". Mit einem Titelbilde. 8. XXXVIII u. 295 Seiten. Preis 20 Sgr. 1 Fl. 18 Xr.

Eine (aus 187 Gebeten und 60 schönen und erbaulichen Gebetliedern bestehende) Auswahl der geist- und gehaltreichsten Gebete aus den bewährtesten Erbauungsbüchern der christlich-evangelischen Kirche für die tägliche Morgen- und Abend-, Sonn- und Festtags-, Beicht- und Communion-Andacht und für die mancherlei Berufs- nnd Lebensverhältnisse des Christen, auch insbesondere für Kranke und Sterbende in geist- und gemüthansprechender, klarer und gediegener, kurzer und bündiger biblischer Kraftsprache, kirchlich würdigen Tactes, nach den verschiedenen Beziehungen des christlichen Glaubenslebens zusammengestellt (worunter Gebete sind, die man in vielen andern Gebetbüchern vergebens sucht und nicht einmal in ihrer Nothwendigkeit kennt und bedenkt), macht den Inhalt dieses allgemeinen Gebetbuches aus, das alle Stände der Christenheit, alle Berufsarten, Alters- und Bildungsstufen, Feste und Festzeiten u. s. w. in kirchlicher und häuslicher Andacht berücksichtigt.

Wir glauben, daß dieses Gebetbuch in seiner allen richtigen und würdigen Anforderungen entgegenkommenden Einrichtung, sowohl der Form und der Ausstattung, als dem Inhalte und Geiste

seiner Fassung nach, allgemeinen Beifall und die ausgebreitetste Theilnahme um so mehr finden dürfte, als in unserer Zeit noch kein ähnliches erschienen ist, das in solcher Kürze und zugleich bündiger Reichhaltigkeit und glaubenseiniger Mannichfaltigkeit, bei verhältnißmäßig so geringem Preise, des Werthvollen und Erbaulichen so Vieles darbietet.

Bei Eduard Weber in Bonn ist unter Anderm so eben erschienen:

IOANNIS ZONARAE ANNALES ex recensione M. Pinderi. Tom. I. 8. mai. auf weißem Druckpapier 3 Thlr. auf Schreibpapier 4 Thlr.

THEOPHANIS CHRONOGRAPHIA ex recensione Io. Classeni. Vol. II. Praecedit Anastasii bibliothecarii historia ecclesiastica ex rec. Imm. Bekkeri. 8. mai. Druckp. 3½ Thlr. Schreibp. 4⅔ Thlr.
(Theophanes, Vol. I. 1839. Druckp. 4 Thlr. Schreibp. 5⅓ Thlr.)

Origenes. Eine Darstellung seines Lebens und seiner Lehre, von E. R. Redepenning, Dr. und ordentlichem Prof. der Theol. zu Göttingen. Erste Abtheilung. gr. 8. 2½ Thlr.

Ueber das Geschichtliche im N. T. Ein Sendschreiben von Dr. K. H. Sack, ord. Prof. d. Theol. zu Bonn. gr. 8. 3 Ggr.

Denkschrift auf Georg Heinr. Ludwig Nicolovius. Von Dr. Alfred Nicolovius, Prof. zu Bonn. Mit einem Bildniß. gr. 8. 1⅓ Thlr.

A. F. Naekii opuscula philologica. Ed. Fr. Th. Welcker. Vol. I. 8. mai. 2 Thlr.

Christina, Königinn von Schweden, und ihr Hof. Von Dr. W. H. Grauert, ord. Prof. d. Geschichte zu Münster. 2r (letzter) Band. gr. 8. 2 Thlr. 4 Ggr.
Erster Band, 1837, 2 Thlr. 8 Ggr.

Im Verlage des Unterzeichneten ist so eben erschienen und durch alle Buchhandlungen zu erhalten:

Die Wiederherstellung der ersten christlichen Gemeinde als ein Mittel zur Vereinigung der verschiedenen christlichen Partheien, von Philadelphos. Zweite, vermehrte und größtentheils umgearbeitete Auflage. gr. 8. geh. Preis: 8 Ggr.

Die erste Auflage dieser interessanten Schrift erschien in Hamburg und wurde dort und in der Umgegend, ohne durch den Buchhandel verbreitet zu werden, verkauft. — Es wird daher diese zweite, größtentheils umgearbeitete Auflage auch an andern Orten den verdienten Beifall finden und, als zeitgemäßes Erscheinen, allgemeines Interesse erregen.

Leipzig im October 1841. **Carl Cnobloch.**

Inhalt: Einleitung in das neue Testament; von den vier Evangelien überhaupt. I. Geschichtsbücher: Die vier Evangelien, jedes mit einer besondern Einleitung; Harmonie der vier Evangelien ꝛc.; Zeittafel über die Apostelgeschichte; die Apostelgeschichte mit einer besondern Einleitung. II. Lehrbücher: Von den Lebensumständen, der Lehre und dem Leben des heil. Apostel Paulus; die dreizehn Episteln des Paulus, jede mit einer besondern Einleitung; von den katholischen Briefen im Allgemeinen; die katholischen Briefe, jeder mit einer besondern Einleitung ꝛc. III. Das prophetische Buch: Die Offenbarung St. Johannis, mit einer besondern Einleitung; Palästina und seine Bewohner, ein vollständiger geographischer Abriß. Vom Reiche Gottes, ein Aufsatz, auch eine kurze Kirchengeschichte enthaltend; Verzeichniß der Bücher des neuen Testaments nach ihrer wahrscheinlichen Zeitfolge; Verzeichnisse der Gleichnisse Jesu; Verzeichniß der im neuen Testament erzählten, von Jesu Christo und seinen Jüngern verrichteten Wunder; alphabetisches Sachregister; neu-testamentliches Spruchregister; Nachweisung der Evangelien und Episteln. Ueberdieß ist der ganze Text des neuen Testaments mit erklärenden und erbaulichen Bemerkungen versehen.

Lisco, Dr. Fr. G., die Wunder Jesu Christi, exegetisch-homiletisch bearbeitet. gr. 8. 26½ Bogen. 1836. 1½ Thlr.

Lisco, Dr. Fr. G., das christlich-apostolische Glaubensbekenntniß. Ein Hülfsbuch für Lehrer beim Katechumenen-Unterricht. kl. 8. 17½ Bogen. 1 Thlr.

Lisco, Dr. Fr. G., Katechismus der christlichen Lehre. Ein Leitfaden für den evangelisch-christlichen Katechumenen-Unterricht mit ausgedruckten Bibelstellen. 6 Bogen. Zweite vermehrte Ausgabe. 1842. ⅙ Thlr.

Das Glaubensbekenntniß und der Katechismus gehören zusammen, indem ersteres das Hülfsbuch für den Lehrer, letzterer der Leitfaden für den Schüler ist.

Lisco, Dr. Fr. G., das christliche Kirchenjahr. Versuch einer Entwickelung seiner Idee aus den alten Perikopen. Ein homiletisches Hülfsbuch beim Gebrauche der epistolischen und evangelischen Perikopen. (Die zweite stark vermehrte und verbesserte Ausgabe behandelt neben den epistolischen Perikopen auch diejenigen evangelischen Perikopen, die nicht Parabeln oder Wundererzählungen sind, ausführlich, so daß diese zweite Ausgabe, vereint mit den selbstständig erschienenen Werken des Herrn Verfassers über die Parabeln und Wundererzählungen, ein vollständiges exegetisch-homiletisches Hülfsbuch über die evangelischen und epistolischen Perikopen bildet.) 2 Bände. gr. 8. 66 Bogen (1ster Band 37½ Bogen, 2ter Band 28½ Bogen). 1840. 4 Thlr.

---

stand, vornehmlich dem gegenwärtigen, nach der lauteren, gründlichen und gewissen Erkenntniß des Urchristenthums mit Recht trachtenden Zeitalter um so wichtiger seyn muß."

Bei Joh. Ambr. Barth in Leipzig ist erschienen:

עץ חיים

Ahron ben Elia's aus Nikomedien

des Karäers

System der Religionsphilosophie

aus einem zu Constantinopel geschriebenen Codex der Stadt-Bibliothek zu Leipzig, mit Vergleichung eines andern der königlichen Bibliothek zu München, nebst einem dazu gehörigen einleitenden Tractat des Karäers *Kaleb Abba Afendopolo* zum ersten Mal herausgegeben und durch Anmerkungen, Indices und Excurse, zum Theil von M. Steinschneider, so wie durch reichhaltige Excerpte aus arabischen Handschriften mehrerer Bibliotheken sprachlich, kritisch und geschichtlich erläutert von

Franz Delitzsch.

Auch unter dem allgemeinen Titel:

Anekdota

zur Geschichte

der mittelalterlichen Scholastik

unter Juden und Moslemen.

Aus hebräischen und arabischen Handschriften der Stadt- und Universitäts-Bibliothek zu Leipzig, der königlichen Bibliotheken zu Dresden und München und der Waisenhausbibliothek zu Halle herausgegeben.

gr. 8. 30½ Bogen. geh. 3 Rthlr.

Vor Kurzem erschien in meinem Verlage:

Huther, Dr. J. E., Commentar zum Brief Pauli an die Colosser. gr. 8. geh. 2 Thlr. 6 Sgr.

Hamburg, September 1841. **Johann August Meißner.**
